


DOMI NUS ILLU MINA TIO MEA
Taylor Institution.



DIE

LIEBESGESCHICHTE DES HIMMELS.

DIE

LIEBESGESCHICHTE DES HIMMELS.

UNTERSUCHUNGEN

ZUR

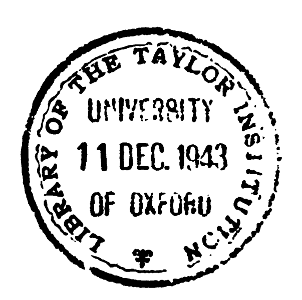
INDOGERMANISCHEN SAGENKUNDE

VON

ERNST SIECKE,

DR. PHIL. UND PROFESSOR AM LESSING-GYMNASIUM
ZU BERLIN.

STRASSBURG.
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER.
1892.



Druckerei der „Strassburger Neuesten Nachrichten", vorm. H. L. Kayser.

Meiner teuren Mutter

Luise Siecke,

geb. Schultze

zur Vollendung ihres 80. Lebensjahres.

Was ahnend unser Herz verlangt,
Der Heide las es in dem Mond,
Der bald zum Tod getroffen krankt,
Bald voll als Sternenherrscher thront.

Er ist der Schwan von goldnem Glanz,
Den jagend scheucht der Sonnenaar,
Der Phönix, der, verbrannt zwar ganz,
Verjüngt stets auflebt wunderbar.

Der Lichtgott selber stirbt. Klagt nicht,
Dass auch die Irdischen verwehn!
Der Gott besiegt den Tod und spricht:
„Nur Wandel gibt's, kein Untergehn!"

INHALT.

Die Gedanken, welche ich in den folgenden Blättern dem Leser darzulegen mir erlaube, sind keineswegs so neu, wie es vielleicht manchem scheint, wie es auch nach oberflächlicher Kenntnisnahme etlichen meiner Bekannten geschienen hat, aus deren gutmütigem Lächeln und scherzhaften Fragen ich entnehmen konnte, dass sie mich bis zu einem gewissen Grade unter dem Einfluss einer fixen Idee stehend ansahen. Die Erkenntnis, dass *einige* Sagenerzählungen grauer Vorzeit nichts sind als eine in menschliche Verhältnisse gerückte Darlegung des gegenseitigen Verhältnisses von Sonne und Mond, diese Erkenntnis ist schon von anderen gewonnen und ausgesprochen worden[1]). Ich glaube nun dasselbe von noch einigen anderen — keineswegs von allen — Sagen behaupten zu müssen, und zwar sind es zum Teil solche, welche schon von anderen Gelehrten als Sonnenmythen gefasst worden sind, nur dass sie die natürlichen Beziehungen von Sonne und Mond nicht immer genügend ins Auge gefasst haben. Vor nichts aber braucht man sich auf dem Gebiete der Sagenerklärung weniger zu scheuen, als davor, dass man sich schliesslich einer gewissen Armut und Eintönigkeit der aufgefundenen Gedanken und Anschauungen gegenüber findet. Auch hierauf ist mit Recht von vielen Gelehrten *oft* und *nachdrücklich* hingewiesen worden[2]). Das wäre also an sich ebenfalls ganz und gar nichts neues, wenn es mir gelungen sein sollte, dieselbe Grundanschauung für eine grössere Anzahl Sagen nachgewiesen zu haben; jedenfalls möchte ich mir freundschaftlichst verbitten, schon im voraus ohne Einzelprüfung über das Endergebnis meiner Untersuchungen abzuurteilen und mich von vornherein für einen eigensinnigen Don Quixote zu halten, der sich vorgenommen, auf derselben Rosinante durch das ganze

Sagengebiet zu reiten. Den Mut aber, die schier endlose Menge von Abhandlungen über alte Sagen noch zu vermehren, geben mir nicht bloss wissenschaftliche Erwägungen, die mich zu den dargelegten Ergebnissen geführt haben und die ich zu prüfen bitte, sondern noch weit mehr gibt ihn mir die Lebhaftigkeit, mit welcher mein Gemüt die Richtigkeit vieler von mir gegebenen Deutungen *empfindet*, und die Deutlichkeit, mit der meine Augen die Vorgänge am Himmel ebenso zu sehen glauben, wie die alten Dichter oder Erzähler sie ausgedrückt haben. Die Musse einsamer Spaziergänge hat mir den Sinn vieler Mythen, wie mir scheint, richtiger erschlossen als die Arbeit des Studierzimmers. Ich sehe mit Augen die wachsende Liebe der Scylla zum Nisus, ihre Verwandlung und ihren jämmerlichen Tod; ich sehe es, wie der Orpheus in die Unterwelt hinabsteigt und wie die Eurydice hinter ihm herzieht, wie er sich dann aber umblickt und sie darauf wieder dem Tode anheimfällt und so vieles andere. Ja — auf die Gefahr hin, unwissend in der Sagenkunde gescholten zu werden, gestehe ich es — einige Mythen habe ich eher am Himmel gelesen, als ich ihre vor Jahrtausenden erfolgte Aufzeichnung kennen lernte. Jedoch ich kann von meinen Lesern zunächst nur erwarten, dass sie meine wissenschaftlichen Gründe prüfen; sollten sie diese für wenigstens beachtenswert halten, erst dann möchte ich sie auffordern, auch ihrerseits den Versuch zu machen, ob sich ihnen meine Erklärungen bei der Betrachtung der Naturvorgänge als wahr aufdrängen, ob sie die Richtigkeit derselben nachempfinden können.

Es war in uralter Zeit, d. h. wie ich glaube schon vor der Trennung der urverwandten indogermanischen Völker, eine treu gemeinte Erzählung oder Rede (ein Mythus) weit verbreitet, beruhend auf Vorgängen am Himmel, die jedem sichtbar sind, dass *Sonne und Mond ein himmlisches, von Natur für einander bestimmtes Paar* seien, wobei die *Sonne* der *Mann*, der *Mond* die *Frau* ist. Er ist von unbesiegbarer Kraft, ein glänzender, unvergleichlicher Held, sie das schönste Weib, welches in der Welt zu finden ist. Sie lieben sich, aber ein unbegreifliches Schicksal, welches auf das Walten einer bösen Macht schliessen lässt, verhindert, dass sie ihrer Liebe froh werden. Ihre Schönheit ist am vollkommensten zur Zeit des Vollmondes und naturgemäss sein Liebesverlangen da am heftigsten. Allein sie sind weit von einander entfernt. Sie wollen ihre Vereinigung bewirken und nähern sich einander, aber o weh! die Geliebte fängt alsbald an dahinzuschwinden (oder wird *verwandelt)*, und wenn sie endlich beim Bräutigam ankommt, ist sie dem Reiche des Todes verfallen. Sein Schmerz ist gross; er steigt in die Unterwelt hinab, um die Entrissene zurückzuholen. Die dunklen Mächte lassen sich erweichen; er darf sie zurückführen, sie folgt ihm; endlich ist sie wieder ebenso schön und in derselben Lage wie vorher. Aber die böse Macht treibt ihr Spiel von neuem, die Geliebte wird dem Bräutigam wieder entrissen. Der Vorgang erneuert sich fortwährend.

Die Erzählung ist schier endlos wiederholt, umgestaltet, ausgeschmückt, erweitert, umgedeutet. Besonders klar scheinen mir ihre Grundzüge erkennbar in der griechischen Sage von *Orpheus und Eurydice* und in dem deutschen von den Brüdern Grimm aufgezeichneten Märchen von der *weissen und schwarzen Braut*.

I.

ORPHEUS UND EURYDICE.

Die Erzählung von *Orpheus* und *Eurydice* ist für den, der die Sagensprache gelernt hat, nicht bloss klar und durchsichtig, sondern kann auch in den Einzelheiten als *buchstäblich* wahr empfunden werden. Der Sonnenheld (Orpheus) trauert um die durch einen Schlangenbiss getötete Geliebte (den zur Zeit des Neumondes gänzlich verschwundenen Mond). Er steigt (abendlich untergehend) in die Schattenwelt hinab, um jene wieder zu holen; und nicht erfolglos. Denn siehe, bald zieht sie *hinter* ihm her, die liebliche Schönheit, allerdings nicht gleichen Schritt haltend mit dem eilends Voranschreitenden, sondern mehr und mehr zurückbleibend, aber sich allmählich füllend und immer glänzender strahlend, man könnte sagen, sich allmählich von dem Unfall erholend. Schon scheint die Vollmondnacht den vollendeten Sieg oder die vollendete Rettung zu bezeichnen, wenn nur Orpheus in der bisherigen Weise weiter wandeln wollte, ihr voranschreitend, während sie folgt. Unter dieser Bedingung würde sie bleiben. Allein er kann die Bedingung nicht erfüllen. Denn alsbald schaut er nach ihr zurück, d. h. er nimmt eine solche Stellung ein, dass er sie vor sich sieht, was nach dem Vollmonde eben notwendig eintritt. Die abnehmende Mondscheibe scheint am Tageshimmel vor der Sonne zu fliehen; er sucht sie zu erhaschen, aber sie wird vernichtet und stirbt von neuem;[3]) im Augenblick, wo er sie noch zu fassen hofft, ist sie ein Nichts,

> ‚prendique et prendere captans
> Nil nisi cedentes infelix arripit auras.‘[4]

Der alte Charaktermaler und Gefühlsschilderer Ovid hat gewiss ebenso wenig die leiseste Ahnung von der dem Mythus zu Grunde liegenden physikalischen Anschauung gehabt, wie alle übrigen alten Dichter, Homer und die Sänger der Eddalieder nicht ausgenommen; trotzdem passen seine Worte recht gut für diese Anschauung, ein Beweis, wie treu er der Ueberlieferung und alten Quellen stellenweise gefolgt ist. —

Dass *Orpheus* keine auf griechischem Boden erwachsene Gestalt, sondern eine schon dem indogermanischen Urvolk zuzuweisende und dem altindischen *Ribhu* (aus *Arbhu)* entsprechende sei und nichts anderes als die *Sonne* bedeute, lehrt schon — zum Teil nach Ch. Lassen's Vorgange — Max Müller,[5]) da wo er die Orpheus-Sage mit der indischen Erzählung vom König *Purûravas,* dem Enkel des ‚grossen Königs des Tages'[6]) und von der Nymphe *Urvasî* vergleicht. Nur hat sich der berühmte Gelehrte durch seine allzu grosse Liebe für die Morgenröte verleiten lassen, auch hier die so klare Gestalt der *Eurydice-Urvasî* für Aurora statt für Luna zu erklären. Die göttliche Urvasî, die erst geraubt,[7]) dann von Purûravas befreit worden war, *soll bei ihrem Liebhaber nur so lange verbleiben, bis derselbe den Sohn gesehen hat, den sie ihm schenkt.*[8]) Welchen Sohn aber sollten Sonne und Morgenröte haben? Ich kann mir keinen denken. Dagegen ist klar, wer der Sohn des Helios und der Selene ist, nämlich der neue Mond. Denn obwohl der Mond in der Mehrzahl der Sagen weiblich und daher *Tochter* des Sonnengottes und der alten Mondgöttin ist, so sind doch auch auf griechischem Boden genügend Beispiele dafür vorhanden, dass er als Mann angesehen wurde. Ich erinnere an *Cycnus* sowie an *Telephus,* den Sohn des *Heracles* und der *Auge.*[9]) Sobald also der Sohn des himmlischen Paares geboren ist, oder *sobald der Vater Purûravas den Sohn schaut,* beginnt die Trennungstragödie von neuem. Das eheliche Zusammenleben des himmlischen Paares dauert nur so lange, als der Mond zur Zeit des Neumondes für die gewöhnliche Betrachtung ganz unsichtbar zu sein scheint.

In älteren Formen der Sage erscheint Urvasi als Schwanenjungfrau, d. h. sie kann sich in einen Schwan verwandeln und

thut dies nach der Trennung von Purûravas, so dass wir als aufeinanderfolgende Vorgänge ausgedrückt finden: *Liebesvereinigung des himmlischen Paares, Trennung, Verwandlung der Geliebten in einen Schwan, Wiedervereinigung.* In dem Drama Urvasî des Dichters Kalidasa hat die Nymphe allerdings nur die Macht sich unsichtbar zu machen[10]).

Kehren wir nun noch einmal zur Orpheus-Sage zurück, nur um an die Bedeutung des Namens Eurydike zu mahnen. Die *weithin Zeigende*, d. h. *Strahlende* könnte ja allerdings gerade wie Euryphaessa und andere mit εὐρυ (sanskr. *uru)* beginnende Bildungen auch Name anderer Lichtwesen sein, passt aber doch ebenso gut oder noch besser für den Mond, und noch in manchen anderen Sagen ist Eurydike wahrscheinlich für die Mondgöttin zu halten, z. B. die als Gemahlin des Königs Kreon von Theben bekannte[11]).

Sollte dagegen die ursprüngliche Sonnenhaftigkeit des Orpheus noch bei irgend Jemand auf Zweifel stossen, so müsste einen solchen, meines Erachtens, die Erinnerung an die Sage vom losgetrennten und noch weiter fortlebenden Haupte des Orpheus zerstreuen, welches entweder über das Meer schwimmt oder in einem Berge ruht. Dass der Sonnenball als Kopf, oft als ein geflügeltes Haupt gedacht wurde, lässt sich aus mehreren indischen und griechischen Sagen erweisen. Es genügt hier an *Kephalos* (das Lichthaupt), der deutlich Sonnenheld ist, zu erinnern[12]).

II.

DAS MÄRCHEN VON DER WEISSEN UND DER SCHWARZEN BRAUT.

Die Grundzüge des Märchens von der weissen und der schwarzen Braut scheinen mir so klar zu sein, dass ich mich begnügen kann, die Grimmsche Aufzeichnung, nur mit Weglassung einiger märchenhafter Ausschmückungen, herzusetzen. Der **liebe Gott,** so heisst es, begegnet als armer Mann einer Frau, welche mit ihrer Tochter und Stieftochter über Feld ging. Zur Strafe für unfreundliche Begegnung verwünscht er Mutter und Tochter, „dass sie sollten *schwarz* werden *wie die Nacht* und hässlich wie die Sünde"; der freundlich sich beweisenden Stieftochter aber war Gott gnädig; er sprach einen Segen über sie und sagte: „Wähle dir drei Sachen aus, die will ich dir gewähren." Da sprach das Mädchen: „Ich möchte gern so schön und rein werden **wie die Sonne.**" *Alsbald ward sie weiss und schön wie der Tag.* Nach einem zweiten, mehr dem Ton des Märchens entsprechenden Wunsch, spricht sie als dritten aus: „Ich wünsche mir das ewige Himmelreich nach meinem Tode." Das ward ihr auch zugesagt, und also schied der liebe Gott von ihr. — Das schöne Mädchen wird von ihrem Bruder *Reginer*, welcher als Kutscher bei einem Könige diente, gemalt; der König, welcher gerade den Verlust seiner Gemahlin betrauerte, *welche so schön gewesen war, dass man keine finden konnte, die ihr gliche,* erblickte das Bild; er *sah, dass es in allem seiner verstorbenen Frau ähnlich war, nur noch schöner, dass er sich sterblich hinein verliebte.* Er beschliesst sie zu heiraten, gibt Reginer Wagen und Pferde und prächtige

*Gold*kleider und schickt ihn fort, seine erwählte Braut zu holen. Die böse schwarze Stiefmutter und deren schwarze Tochter fahren mit, nachdem die Stiefmutter durch ihre *Hexenkünste* den Kutscher Reginer halb blind und die mit den herrlichen königlichen Kleidern geschmückte Braut halb taub gemacht hat. Unterwegs veranlasst die böse Stiefmutter, unter der Vorspiegelung, dass Reginer es so wolle, die weisse Braut, erst ihr *gülden Kleid* und ihre *güldene Haube* der schwarzen Stiefschwester zu geben. Die Schwarze gibt ihr *dafür* einen *schlechten grauen Kittel*. Sodann heisst die Stiefmutter die Stieftochter aus dem Wagen sehen.

„Sie fuhren aber gerade auf einer Brücke über ein tiefes Wasser. Wie nun die Braut aufstand und aus dem Wagen sich heraus bückte, da stiessen sie die beiden hinaus, dass sie mitten ins Wasser stürzte. Als sie versunken war, *in demselben Augenblick stieg eine schneeweisse Ente aus dem Wasserspiegel hervor* und schwamm den Fluss hinab. Der Bruder hatte gar nichts davon gemerkt und fuhr den Wagen weiter, bis sie an den Hof kamen. Da *brachte er dem König* die *Schwarze als seine Schwester* und meinte, sie wärs wirklich, weil es ihm trübe vor den Augen war und er doch die Goldkleider schimmern sah. Der König, als er die grundlose Hässlichkeit an seiner vermeinten Braut erblickte, ward sehr bös . . . Die alte Hexe aber wusste den König doch so zu bestricken und durch ihre Künste ihm die Augen zu verblenden, dass er sie und ihre Tochter behielt, ja dass sie ihm ganz leidlich vorkam *und er sich wirklich mit ihr verheiratete*.

Einmal Abends, während die schwarze Braut dem König auf dem Schosse sass, kam eine weisse Ente zum Gossenstein in die Küche geschwommen.“

Sie knüpft ein Gespräch mit dem Küchenjungen an, erkundigt sich nach ihrem Bruder und nach der schwarzen Hexe im Hause und schwimmt zum Gossenstein hinaus. Den folgenden Abend kommt sie wieder und thut dieselben Fragen und den dritten Abend noch einmal. Nun wird dem König Mitteilung gemacht.

„Der König aber wollte es selbst sehen, ging den andern Abend hin, und wie die Ente den Kopf durch den Gossenstein herein streckte, nahm er sein Schwert und hieb ihr den Hals durch, da ward sie auf einmal zum schönsten Mädchen und glich genau dem Bild, das der Bruder von ihr gemacht hatte.“

Der König lässt ihr köstliche Kleider bringen, heiratet sie, bestraft die alte Hexe und ihre Tochter und belohnt den Bruder der weissen Braut.

Das reine Gebilde dieses schönen Mythus scheint nur die Gestalt des Bruders Reginer zu stören (denn den Küchenjungen, glaube ich, wird wohl Niemand für etwas anderes als einen märchenhaften Zusatz halten); allein dieser ist offenbar eine Doppelung des Königs selbst. Sonne und Mond sind wie Gatte und Gattin, so auch Bruder und Schwester. In allerältester Zeit konnten sie beides gleichzeitig sein, die spätere nahm Anstoss an solchem Verhältniss und musste deshalb manche alte Erzählung etwas verändern. Ursprünglich holte gewiss der König (der Sonnengott) seine Schwester und Braut selber, oder er liess sie so kommen, dass die Botschaft seine Strahlen ausrichteten, ohne dass er vorher mit ihr in Berührung gekommen wäre. (Somit kann man Reginer für den Sonnenstrahl erklären.) — Für uralt halte ich die Gestalt der alten Hexe in der Erzählung. Sie vertritt das böse und unbegreifliche Verhängnis, welches dem himmlischen Liebespaar feindlich gesinnt ist. Bei den Griechen entspricht ihr *Here* mit ihrer Eifersucht, mit der sie die von Zeus geliebten Frauen (zum grossen Teil Mondgöttinnen) verfolgt[13]. — Erstaunlich, ja man möchte sagen ergreifend, ist die Deutlichkeit aller übrigen Züge in diesem Märchen. Der liebe Gott erscheint als persönlich eingreifend und wirksam, womit die Erhabenheit der Bühne, auf welcher sich der ganze Vorgang abspielt, genügend bezeichnet ist. Die verstorbene Frau des Königs (eben die unmittelbar vorher vernichtete Mondgöttin) war von einzig dastehender, von keiner Frau erreichter Schönheit

gewesen, ein auch auf griechischem Boden als feststehend nachzuweisender Ruhmestitel der Mondgöttin[14]); die junge Braut ist ihr natürlich in Allem ähnlich, (womöglich) noch schöner; sie hatte ja vom lieben Gott erbeten und erhalten, *schön und rein zu werden wie die Sonne.* Was bedürfen wir, so könnte ich fragen, noch weiter Zeugnis? Die Sonne ist in der That das einzige Wesen, mit dem der Mond sich an Schönheit vergleichen könnte. Als Vollmond nun hat die Mondgöttin die güldenen Gewänder angelegt, die ihr der König geschickt; — physikalisch richtig, da der Mond seinen Glanz von der Sonne bekömmt! — Indem sie sich der Sonne nähert, zieht sie allmählig das güldene Gewand aus und legt dafür ein graues, unscheinbares an. Ich habe an einem anderen Orte gezeigt, dass gerade das *Aus*ziehen, zum Beispiel einer glänzenden Rüstung wie bei Cycnus, oder das *Ab*ziehen, z. B. der Haut, wie beim nemeischen Löwen oder beim Widder der *Helle* (goldenes Vliess!), ein bedeutsamer Zug ist, um die allmählige Verfinsterung des trotzdem noch immer vorhandenen Mondes zu bezeichnen[15]). — Wie merkwürdig und für die märchenhafte Darstellung befremdend ist es nun, dass der König sich trotz der grundlosen Hässlichkeit der schwarzen, untergeschobenen Braut doch mit ihr verheiratet! Fürwahr unbegreiflich, wäre es nicht astronomisch richtig und notwendig! Die Stellung des Neumondes zur Sonne oder die *Conjunktion,* wird wiederholt im Mythus als die eheliche Vereinigung beider Gestirne bezeichnet, die *coniunctio* als ein *coniugium* aufgefasst. Bei dieser Vereinigung ist nun die Braut schwarz, und dies ist, meine ich, an und für sich schon deutlich genug. — Nun aber kommen wir zu dem Zuge, welcher mir den deutlichsten Hinweis darauf zu enthalten scheint, mit was für einer Art von Erzählungen wir es bei diesem Märchen zu thun haben, nämlich zu der *Verwandlung* der weissen Braut in eine *Ente.* Der Mond ist der grosse sich fortwährend vor unsern Augen verwandelnde Himmelskörper, alle Tage in einer neuen Gestalt uns erscheinend und durch den unbegreiflichen Vorgang den ungeschulten, dabei aber doch denkenden Menschen in

Erstaunen versetzend. Der Mond kann gar nicht anders als sich verwandeln; Verwandlungsgeschichten spielen daher in den meisten Mondmythen eine hervorragende Rolle und haben in diesen — ich möchte allerdings nicht sagen *nur* in diesen — einen vernünftigen Sinn. Die Annahme aber, dass die alten Dichter, die ersten Bildner und Former der ehrwürdigen, jetzt nicht mehr ohne weiteres verständlichen, Sagen mit ihren Erzählungen etwas vernünftiges ausdrücken wollten, dass sie nicht dummes Zeug geschwatzt haben, ist die stille oder ausgesprochene Voraussetzung aller Deutungsversuche. Es ist nun nachweisbar und nachgewiesen, dass der Mond in der indogermanischen Urzeit mit Vorliebe als ein *Vogel, welcher durch den Luftraum fliegt oder durch den Himmels-Ocean schwimmt,* bezeichnet worden ist; dass namentlich die *Sichel* des zunehmenden oder abnehmenden Mondes als ein *Schwan* oder eine *Gans* aufgefasst worden ist, und wir fanden in verschieden geformten Mythen die Rede, dass diejenige Person, unter welcher nun jedesmal der Mond dargestellt war, in einen solchen oder einen ähnlichen Vogel *verwandelt* wird. Ich erinnere zunächst an die schöne und durchsichtige Fabel von dem meerentsprossenen *Cycnus* (d. h. *Schwan*), (er ist Sohn des Poseidon d. h. des Meeres), den der Sonnenheld Achilles tötet und der glänzenden Rüstung beraubt, worauf Cycnus sofort in einen Schwan verwandelt wird; ferner an die ebenso klare Erzählung von der Nisos-Tochter *Scylla* (der Name bedeutet: *die dazu bestimmt ist, zerpflückt zu werden,* das ist der Vollmond), welcher zuletzt in den Vogel *Ciris* (d. h. *Sichel* von κείρω) verwandelt wird[16]. In dem Märchen von der weissen und schwarzen Braut nun wird die weisse Braut (die als Vollmond abgereist war, um zur Sonne zu gelangen) in eine *schneeweisse Ente* verwandelt; (ob Schwan oder Gans oder Ente macht keinen erheblichen Unterschied, keineswegs gleichgültig ist jedoch der Zusatz *schneeweiss*[16a]), diese Ente bedeutet die zuletzt sichtbare Sichel des abnehmenden Mondes. Danach kommt die schwarze Braut, d. h. der nunmehr ganz verfinsterte Mond (als Neu-

mond) zum Sonnenbräutigam, und darnach kommt das Entlein *allabendlich* wieder angeschwommen, d. h. die Sichel des zunehmenden Mondes wird am *Abend*himmel sichtbar. Bald darauf stellt sie sich natürlich als die wahre Braut des Sonnengottes heraus und gewinnt ihre frühere Schönheit wieder. — Was soll es nun bedeuten, dass der König dem Entlein den Hals mit dem Schwert durchhaut? Es ist mir nicht zweifelhaft, dass hier eine kleine Verwirrung in der Ueberlieferung vorliegt. Dass der Sonnengott den Tod der Mondgöttin herbeiführt, sogar in solchen Mythen, welche ein Liebesverhältnis der beiden Götter voraussetzen, ist allerdings ein mehrfach bezeugter Zug der Sage. So tötet Achilles die Penthesilea und verbindet sich darnach mit ihr; Cycnus wird erst getötet, ehe er in einen Schwan verwandelt wird; Perseus schneidet den Kopf der Medusa ab, und sofort springt *Chrysaor*, das *grosse Goldschwert*, hervor[17]). Die Bedeutung ist überall dieselbe. Es ist also an sich ganz in der Ordnung, dass im Märchen der König der Ente, die wir alsdann gleich der Sichel des abnehmenden Mondes fassen müssen, den Kopf abschlägt, d. h. erst ihren Tod herbeiführt, worauf sofort das neue Lichtwesen geboren wird oder erscheint. Hiernach scheint es mir, als ob die Handlung des Kopfabschlagens in unserem Märchen nicht ganz an der richtigen Stelle erzählt wird, denn das *allabendlich* heranschwimmende Entlein glaubte ich als den schon wieder zunehmenden Mond auffassen zu müssen. Sollte ich mich in dem Punkte des Anstosses irren, so müsste eben der Ausdruck, dass die Ente dreimal am *Abend* angeschwommen kommt, als dem Grundgedanken des Märchens nicht völlig entsprechend zurückgewiesen werden. Zum Beweise hierfür könnte man sich auf das Grimmsche Märchen von *den drei Männlein im Walde* berufen, welches sich durchaus als einen Parallelmythus zu der Erzählung von der weissen und der schwarzen Braut, nur weniger einfach und klar durchgeführt, erweist. Dort heisst es von der Königin, welche die Stelle der weissen Braut einnimmt und welche in eine Ente verwandelt ist: „*In der Nacht* (nicht am Abend!) aber sah der Küchenjunge, wie eine Ente durch

die Gosse geschwommen kam" u. s. w. „So kam sie zwei *Nächte,* in der dritten sprach sie zum Küchenjungen: „Geh und sage dem König, dass er sein Schwert nimmt und auf der Stelle dreimal über mir schwingt." Da lief der Küchenjunge und sagte es dem König, der kam mit seinem Schwert und schwang es dreimal über dem Geist: und beim drittenmal stand seine Gemahlin vor ihm, frisch, lebendig und gesund, wie sie vorher gewesen war! Hier liegt keine Verwirrung in der Anordnung vor, da das in der Nacht kommende Entlein eben die letzte Sichel des abnehmenden Mondes, nicht schon die des zunehmenden zu bedeuten scheint. Die Veranlassung zu der Trübung des wahren Sachverhaltes in dem Märchen von der weissen und der schwarzen Braut scheint mir darin zu liegen, dass zur Bezeichnung des Mondtodes schon vorher ein anderes, in alten Mythen ebenfalls oft vorkommendes Bild gebraucht war, nämlich *der Sturz ins Wasser.* So springt die auf Kreta verehrte auch von Preller[18]) als Mondgöttin gedeutete Britomartis oder Diktynna von einem Felsen ins Meer.

„Auf Aegina verehrte man eine ähnliche Göttin unter dem Namen Aphaia, welcher gleichfalls auf den Sprung ins Meer gedeutet wird, der vermutlich das Verschwinden des Mondes im Meere ausdrücken soll," fügt Preller hinzu. Ebenso springt Scylla ins Meer, ehe sie in den Vogel Ciris verwandelt wird; die in einen Hund verwandelte Hekabe (d. h. die *Fernwandelnde*) stürzt sich in den Hellespont, und ähnlich in noch vielen anderen griechischen Sagen. Auch in dem Märchen von den drei Männlein im Walde wird erzählt, wie die böse Stiefmutter und die jeden Tag hässlicher werdende Stiefschwester die rechtmässige Frau des Königs an den Füssen packen, aus dem Bett heben und zum Fenster hinaus *in den vorbei fliessenden Strom werfen.* — Zum Schluss mache ich noch darauf aufmerksam, wie in dem eben angeführten Parallel-Mythus die liebevolle Pflege des Kindleins gut zu der bekannten Rolle der Mondgöttin als Pflegerin und Hüterin der kleinen Kinder[19]) passt:

Die Ente fragte: „Was macht mein Kindelein?" Der Küchenjunge antwortete: „Es schläft in der Wiege fein."

„Da *ging sie in der Königin Gestalt hinauf, gab ihm zu trinken, schüttelte ihm sein Bettchen, deckte es zu und schwamm als Ente wieder durch die Gosse fort.*“ Man vergleiche das Ende des Märchens vom Brüderchen und Schwesterchen, in welchem ich, wenn es mich hier nicht zu weit führte, ebenfalls Bestandteile alter Mondsagen nachweisen könnte[20]).

III.

SCHWANENSAGE UND VERWANDTES.

Fanden wir in dem Märchen von der weissen und der schwarzen Braut als wesentliche oder entscheidende Bestandteile der Sage die Anführung des *Getrenntseins*, der *angestrebten Vereinigung*, der *Verwandlung* erst in eine *dunkle Nebenfigur*, dann in eine *Ente*, *Vereinigung*, *Zurückverwandlung* in die ursprüngliche Gestalt, so wies uns die Gestalt der Ente zugleich auf die bei den Hauptvertretern unseres Sprachstammes sich findende Schwanensage hin, welche somit zu den schönsten Zeugnissen des ursprünglichen Zusammenhanges der morgenländischen und abendländischen Völker, sowie der unverwüstlichen Kraft der darin ausgedrückten Vorstellungen gehört[21]). Die Ahnung aber, dass die Wurzel dieses weitverzweigten Sagenstockes das einfache sprachliche Bild von den beiden Schwänen ist, als welche in der Urzeit Sonne und Mond bezeichnet worden sind[22]), diese Ahnung glaube ich bei einer Anzahl der hierher gehörigen Sagen zur Gewissheit erheben zu können. Ich beabsichtige nicht, es bei allen zu versuchen oder alle Schwanensagen hier aufzuzählen. Da dies oft genug von anderen geschehen ist, genügen einige wenige Beispiele; die anderen mögen nach der Aehnlichkeit gedeutet werden; auch sei von vorn herein bereitwillig zugegeben, dass die fortwuchernde Sage manche Gebilde geschaffen haben mag, die der einfachen Uranschauung ziemlich fern stehen, oder sich mit anderen Vorstellungen verschmolzen haben.

Schon in den vedischen Hymnen sehen wir Sonne und Mond als „die *schöngeflügelten Vögel*,“ insbesondere die Sonne

als *Schwan* bezeichnet[23]). Die Vorstellung von der Urvasî und ihren Gefährtinnen, den Apsarasen, welche sich in Schwäne oder sonstige Wasservögel verwandeln ist, wie in diesem Buche[10]) nachgewiesen, jedenfalls eine recht alte, und an der Mondnatur Urvasî's scheint mir ein Zweifel nicht zu bestehen. Auf die Apsarasen passt besonders auch ihres Namens wegen (er bedeutet *Wassergänger),* was J. Grimm[24]) von den Valkyrien sagt: „Sie ziehen durch *Luft* und *Wasser;* die Gabe zu fliegen und zu schwimmen ist ihnen eigen, mit anderen Worten: sie können den Leib eines Schwans annehmen und weilen gern am Seeufer, der Schwan aber galt für einen weissagenden Vogel.“

Auf griechischem Boden finden wir, abgesehen von den *schwanengestaltigen* Gräen, deren Aeschylus[24a]) Erwähnung thut, zunächst die Liebe des in einen Schwan verwandelten Zeus zur Leda oder der in anderen Sagen an ihre Stelle getretenen Nemesis. Ich glaube sicher, dass Zeus hier an die Stelle des Sonnengottes getreten ist. Er verfolgt die Nemesis, welche in eine Gans (gr. χήν = skr. *hansá*) verwandelt ihm vergeblich zu entfliehen sucht und nachher das Ei zur Welt bringt, welches sonst gewöhnlich der *Leda,* der Mutter der Dioskuren zugeschrieben wird. So haben wir das einfache und klare Bild des die *Mondgans verfolgenden und einholenden Sonnenschwans*[25]). Ueber diese Verfolgung sagt Grimm in der deutschen Mythologie[26]): „Die persönliche Natur der Sonne und des Mondes zeigt sich in einer fast durch die ganze Welt verbreiteten Vorstellung. Beide in ihrem unablässigen, unaufhaltsamen Lauf durch den Raum des Himmels scheinen zu fliehen und einem Verfolger zu weichen.“ Daneben geht aber die eben so häufige Vorstellung, dass nur der Mond das verfolgte Wild, die Sonne aber der verfolgende Jäger ist. Man lese, was Preller über die von Herakles gejagte kerynitische Hirschkuh, ein der Artemis heiliges Wundertier mit goldenen Hörnern und ehernen Läufen, niedergeschrieben hat[27]): „Ohne Zweifel ist diese wunderbare Hirschkuh, die ein Jahr lang und bis zu den Hyperboreern herumläuft, bis sie endlich zu dem Ausgangspunkt zurückkehrt, der Mond am arkadischen Himmel, als ob er von dem Sonnenhelden gejagt würde. Zur Bestätigung

diene das einfachere Märchen von der Jägerin *Arge,* d. h. der Weissschimmernden, welche einen Hirsch verfolgend ausrief: Und solltest du auch so schnell und leicht laufen wie Helios, ich werde dich doch ereilen, worauf der darüber erzürnte Sonnengott sie in eine Hirschkuh *verwandelt.*" — Einen anderen Zweig der griechischen Schwansage bilden die verschiedenen Erzählungen von *Cycnus,* d. h. dem Herrn Schwan, welche sich sämmtlich als Mondmythen ohne Schwierigkeit erweisen lassen[28]). Wir können schon hier einen interessanten Blick darauf thun — bei Besprechung der germanischen Schwansagen werden wir darauf zurückkommen —, von welchem Einfluss die Sprache auf die Entstehung vieler Sagen gewesen ist. Die Anschauung, dass die Sonne männlich, der Mond weiblich sei, halte ich im allgemeinen[28a]) für die ältere, aus der indogermanischen Urheimat mitgebrachte; als ihren ächten Ausdruck sehe ich den Mythus von Zeus und Leda (oder Nemesis) an. Die Thatsache aber, dass im Griechischen das Wort κύκνος (Schwan) ein Maskulinum ist, wirkte bestimmend auf die Umformung der altüberlieferten Sage ein. Herr Schwan kann nun nicht mehr vom Sonnengott aus brünstiger Liebe verfolgt werden, noch Kinder gebären oder Eier legen. Da er beim Zusammentreffen mit Helios (zur Zeit des Neumondes) stirbt, so wurde er zu einem Helden, der im Zweikampfe dem Sonnengotte, heisse er nun Hercules oder Achilles, erliegt, seiner glänzenden Rüstung beraubt und darauf in einen Schwan *verwandelt* wird. (Der Mond wird erst ganz finster, oder seiner glänzenden Hülle beraubt, dann zeigt sich die Sichel des neuen Mondes). Nichts ist weniger fest, nichts ist flüssiger, als diese alten Sagen; Widersprüche zwischen den einzelnen werden nicht empfunden, die Form richtet sich nach dem jedesmal gewählten sprachlichen Ausdruck. So kommen die verschiedensten Namen für dieselbe Gestalt, die verschiedensten Genealogien[29]) für dieselbe Person, die verschiedensten Darstellungen desselben Vorganges zum Vorschein, und wir erkennen, wie in der That die Sprache der Hauptfaktor bei der Mythenbildung ist. — Am bekanntesten dürfte der Cycnus sein, dessen Verwandlung Ovid in den Metamorphosen erzählt. Er war König der Ligurer (oder Ligyer)

und ein Verwandter des Phaëthon, d. h. des Sonnengottes. Er grämte sich über den Tod seines Verwandten so sehr und erfüllte die Ufer des Eridanus mit so lauten Klagen, dass er in einen Schwan *verwandelt* wurde. Mit dem Volke der Ligyer und dem Fluss Eridanus wird, wie dies Müllenhoff[30]) nachgewiesen hat, das entfernte Westland überhaupt bezeichnet als der Ort, wo Phaëthon niedersank. Im Westen aber befindet sich in der That der (von neuem) in einen Schwan verwandelte Cycnus (der sonnenverwandte Himmelsschwan, die Sichel des zunehmenden Mondes).

Wir wenden uns nun zu der weitverbreiteten germanischen Schwanensage. Bekanntlich wird in der nordischen Edda das ganze Weltall unter dem Bilde der Esche Yggdrasil dargestellt. Drei Wurzeln halten den Baum aufrecht, die sich weit ausdehnen: die eine zu den Menschen[31]), die andere zu den Hrîmthursen (Reif- oder Frostriesen); die dritte steht über Niflheim, der Wohnung der Hel. Die Aeste Yggdrasil's treiben durch die ganze Welt, der Wipfel reicht über Walhall, den Aufenthaltsort der Asen hinaus. Der Baum ist dem Untergange geweiht, das heisst, dieses Weltgebäude wird dereinst untergehen; denn die Schlange Nidhöggr nagt fortwährend an der Wurzel. Doch wirken der Schlange welterhaltende Mächte entgegen. Unter jeder der drei Wurzeln nämlich quillt ein wunderbarer Brunnen, bei der ersten der Urdharbrunnen, bei der zu den Riesen reichenden der Brunnen Mimirs des Riesen, bei der höllischen Hvergelmir (d. i. nach J. Grimm der rauschende Kessel). Am Urdharbrunnen halten die Asen und Nornen ihr Gericht; er hat seinen Namen von der bedeutsamsten der drei Nornen oder Schicksalsfrauen Urdh, Werdandi und Skuld (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft), welche bei dem Brunnen wohnen. Sie besprengen täglich die Weltesche mit Wasser aus dem Brunnen, damit ihre Zweige nicht dorren oder faulen.

Die ganze Darstellung zeigt, denke ich, dass wir es hier mit erhabenen Bildern bedeutender Dinge, von Teilen des Weltganzen zu thun haben. Wenn nun in diesem Zusammenhang gesagt wird, dass in Urdh's heiligem Brunnen *zwei Schwäne*[32])

schwimmen, so ist es ganz undenkbar, dass hier gewöhnliche Schwäne gemeint seien, man kann nur an Weltkörper denken; als solche bieten sich *Sonne* und *Mond*[32a]). Für diese Auffassung spricht auch die in eben diesen Kreis gehörende Erzählung von Odhin's Auge, welches er für einen Trunk aus dem zweiten Brunnen, der Quelle Mimirs, worin Weisheit und Verstand verborgen sind, zum Pfande setzte; denn dieses Auge ist ganz gewiss der Mond. Odhin's Wesen erscheint in den Eddaliedern zwar vielfach vergeistigt und umgedeutet, allein unzweideutige Spuren sind davon vorhanden, dass er entweder ursprünglich wirklich Gott des *Himmels* war oder dass doch wenigstens die Hauptzüge des Himmelsgottes auf ihn übertragen, mit seinem Wesen verschmolzen worden sind. Dafür spricht der *blaue*[32b]) Mantel, den er trägt (das Himmelsgewölbe), vor allem seine scheinbare *Einäugigkeit.* Sein eines von ihm nie weichende Auge ist wie das des Cyklopen die *Sonne,* das andere, dessen er sich zeitweise entäussert (das er *verpfändet* hat) kann nur der Mond sein[33]), denn dieser gehört doch einmal, wie die Sonne als anderes Auge an den Himmel, ist freilich nicht immer da, d. h. zuweilen verpfändet. J. Grimm führt in seiner deutschen Mythologie[34]) die sinnlichen Ausdrücke von *Antlitz, Auge, Zunge, Rad, Schild, Tisch* und *Wagen* für Sonne und Mond als Zeugnisse lebendiger Personification an. Hinzuzufügen ist die Vergleichung mit *Vögeln,* obgleich dieselbe mehr indogermanisch oder vorgermanisch ist, was übrigens für die anderen Ausdrücke zum Teil ebenfalls gilt. Oder können wir in den beiden weisen und klugen Raben, Hugin und Munin, die jeden Tag über die Erde fliegen müssen und Odhin Nachricht von allen Ereignissen zutragen, die himmlischen Raubvögel (Adler, Geier, Falken) verkennen, die sowohl bei den Griechen als bei den Indern und Persern, zum Teil als Begleiter und Boten des höchsten Gottes eine Rolle spielen und samt und sonders auf die Sonne oder auf Sonne und Mond zurückzuführen sind[35])?

Kehren wir nach dieser Abschweifung zu den sagenhaften Schwänen und den Schwanjungfrauen zurück. Die Schwanjungfrauen sind eigentlich alle *Walkyren,* wie wenig

aber die Walkyren von den Nornen zu trennen sind, hat Grimm gezeigt[36]). Nun aber wohnen die Nornen, wie vorher erwähnt, am Urdharbrunnen, freilich in einem Saal, welcher neben dem Brunnen steht[37]). Aber letzteres ist gewiss nicht die ursprüngliche Anschauung; es lässt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit vermuten, dass sie nach älterer Auffassung am Rande des Brunnens, wie die Apsarasen, und zwar als Schwäne sich aufhielten. Doch ich will diesen Einfall hier nicht weiter verfolgen, ich verzichte auch auf den vergeblichen und unnötigen Versuch, jede einzelne in unsern Quellen erscheinende Walkyre, Schwanjungfrau oder gansfüssige Königin auf ihren ersten Ausgangspunkt zurückzuführen; es genügt, auf das Gemeinsame der allen diesen Sagen und Märchen zu Grunde liegenden Anschauung hinzuweisen und dabei einige genauer zu betrachten, welche wegen der in ihnen ausgedrückten uralten Liebes-, Verwandlungs- und Trennungs-Geschichte uns verraten, mit welcher Art von Sagen wir es zu thun haben. Ich beginne mit einer noch heute unter dem nordischen Volke lebenden schwedischen Sage, welche Grimm[38]) mit folgenden Worten mitteilt: „Ein Jüngling sah drei Schwäne sich am Strand niederlassen, ihr weisses Vogelhemd ins Gras legen und sich in schöne Jungfrauen wandeln, dann im Wasser baden, das Hemd wieder nehmen und in Schwangestalt fortfliegen. Er lauerte ihnen ein andermal auf und entwendete der jüngsten das Hemd; da fiel sie vor ihm auf die Knie und flehte darum; er aber führte sie heim und heiratete sie. Als *sieben* Jahre verstrichen waren, zeigte er ihr das bisher verborgen gehaltene Hemd. Kaum hatte sie es in der Hand, so *entflog sie als Schwan* durch das offene Fenster, und der trauernde Gatte starb kurz hernach“. Aehnlich ist ein hessisches Märchen[39]): „Ein Jäger sieht einen Schwan auf einem See schwimmen. Er will ihn schiessen, da verwandelt er sich in eine Jungfrau und spricht, er werde sie erlösen können, wenn er alle Sonntage ein Vaterunser für sie betete und nie von ihrer Schönheit spräche. Es gelingt ihm nicht dies zu halten; darum erscheint sie ihm wieder und verkündet ihm, er werde

sie nun wohl auf dem *Glasberge* suchen müssen. Aber auch nun behauptet er nicht die nötige Enthaltsamkeit. Er trinkt von der verbotenen Quelle und schläft ein vor der Zeit. So muss er sie dann suchen in der fernsten Welt. Durch vielen Kampf und Schmerz erreicht er sie endlich". — Nun erst folge das klassische Urbild dieser und ähnlicher Erzählungen. Das Eddalied Völundarkvidha (das Lied von Völund, dem kunstreichen Schmied)[40]) erzählt uns, wie die Brüder Völundr, Slagfidr und Egill, Schützen, welche das Wild jagten, am Strande eines Gewässers drei Frauen finden, „die spannen Flachs; bei ihnen lagen ihre Schwanenhemden; es waren Walkyren". Ihre Namen waren *Svanhvît* (Schwanweiss), *Alvit* und *Ölrûn*[40a]). Die drei Brüder nehmen sie zu Weibern, Slagfidr die *Svanhvît*, „die Schwanfedern trug"[41], Völundr die *Alvit*.

„So sassen sie *sieben* Winter lang;
Den ganzen achten grämten sie sich,
Bis im *neunten* die Not sie schied:
Die Mädchen verlangten nach Myrkvidr (d. h. Dunkelwald)
Alvit die junge wollt Urlog treiben (d. h. das Schicksal der Helden bestimmen, den Kampf entscheiden) 3."

Die Not schied sie (*nauðr um skilði*), d. h. wie Lüning erklärt: „die Notwendigkeit trennte sie; die Valkyren vermögen dem wieder erwachten Drange ihrer Heldennatur nicht zu widerstehen."

Dieser Zug kehrt nun in den meisten der zahlreichen Schwanensagen wieder. Die Schwanenfrauen verlassen notwendig den Mann, mit dem sie sich verbunden. Woher sie stammen, weiss man nicht; sie erscheinen und ziehen ihr Schwanenhemd aus, was nur ein abgeblasster Rest der älteren Anschauung ist, wonach sie geradezu Schwäne waren. Nachdem sie eine bestimmte Zeit (die Zahlen 7 und 9 spielen bei Angabe derselben eine bedeutsame Rolle) bei dem Gatten geweilt, ziehen sie ihr Schwanenhemd wieder an und fliegen davon; es ist eine traurige Notwendigkeit.

Ich finde in dem lieblichen Märchen die mythische Einkleidung des alten und neuen, immer wieder in verschiedener

Form erzählten Naturwunders vom Schwinden und Wiederwachsen des Mondes sowie seiner Annäherung zur Sonne und Entfernung von derselben. Die *Schwanweisse* kommt durch Schicksalsfügung (einen andern Grund kennt der Mensch nicht) aus der Ferne her, gehört als Gattin dem Sonnengott, vereinigt sich ihm aber nur, nachdem sie das weisse Schwanenhemd, in anderen Sagen zum Schleier abgeblasst, abgelegt hat, denn nur der dunkle Mond weilt bei der Sonne. Nun sind beide beisammen und freuen sich des ehelichen Glückes. Aber unerbittlich ist das Geschick, welches sie zur Trennung verdammt. Sie fährt von Neuem in das glänzende Schwanengewand (zunehmender Mond) und entfernt sich weiter und weiter vom Sonnengotte bis zum Vollmonde. Dann beginnt der mythische Vorgang von neuem.

In der Angabe, dass der Gatte ein Jäger sei, erblicke ich alte und bedeutsame Hinweisung auf das Wesen des Sonnengottes[42]); der *Glasberg* in dem hessischen Märchen ist, wie auch sonst, das *glashelle, blaue Himmelsgewölbe*[43]), wo der Sonnengott die Geliebte suchen muss, wenn sie einmal von ihm fort gegangen ist. Auch die vorkommenden Zahlen *sieben* und *neun* halte ich, wie in anderen Sagen und Märchen, für bedeutsam und werde weiter unten meine Mutmassung darüber mitteilen. Hier will ich nur kurz bemerken, dass mir die 7 oder 9 Jahre fälschlich aus ursprünglich eben soviel *Tagen* (wie beim Gerdha-Mythus) entstanden zu sein scheinen. War einmal die physikalische Bedeutung vergessen und glaubte man mit diesen Erzählungen einen Vorgang, der sich auf dieser Erde unter Menschen abspielte, zu melden, wie dies ja das gemeinsame Schicksal der Mythen ist, so lag es nahe, die Zeit von nur sieben oder neun *Tagen* des ehelichen Glückes für eine gar zu kurze zu halten und sieben oder neun *Jahre* daraus zu machen, zumal da manche Sagen von Kindern, die dieser Verbindung entsprossen waren, zu melden wussten.

Die Formen der Sage, in denen die Sonne als *Mann*, der Mond als *Frau* gefasst sind, halte ich, wie schon oben bei den Cycnus - Sagen bemerkt, im allgemeinen für die

älteren. Sie tragen ein indogermanisches, gewissermassen ein vorgermanisches Gepräge. Auf germanischem Boden musste der Umstand, dass unter den für den Begriff *Sonne* von alters her zur Verfügung stehenden Wörtern immer mehr die weiblichen, für den *Mond* immer mehr die männlichen bevorzugt wurden, dass beim Volke die Anschauung von der *„Frau Sonne“* und dem *„Herrn Mond“*[44]) immer tiefere Wurzeln schlug und sich in der Sprache befestigte (wie dies ähnlich bei andern Völkern geschehen ist) — dieser Umstand musste sehr dazu beitragen, das Verständnis der aus der Urheimat mitgebrachten Erzählungen, in denen Mond und Sonne als handelnde Personen auftraten, zu verdunkeln und musste zur Schaffung von neuen Mythen führen, in denen die Rollen der beiden Liebenden vertauscht wurden. Dass beide Arten von Sagen nebeneinander bestanden und sich vertrugen, ist einmal ein merkwürdiges Zeugnis für die friedliche Art, wie der mythenbildende Sprachgeist verfährt, sodann aber für die Zähigkeit, mit der einmal geformte Sagen unter Umständen im Volke festgehalten werden. Uebrigens hat auch in der älteren Sprache ziemlich lange ein Schwanken stattgefunden, ob die *Frau* Sonne ganz den *Herren* Sonne (le soleil als seigneur), *Herr* Mond ganz die Frau *Mondin* (*diu mœninne,* wie es in mehreren mittelhochdeutschen Quellen heisst[44]), la lune als dame) aus der Sprache verdrängen sollte. Aus Mythus und Märchen haben beide es bis auf den heutigen Tag nicht gekonnt. Wohl aber hat die Sprachveränderung manchen Gelehrten daran gehindert, den auf der Hand liegenden Sinn vieler Sagen richtig zu verstehen.

Wie auf griechischem Boden Selene wegen des männlichen κύκνος als Cycnus zu einem Helden wurde, so musste auf deutschem die Anschauung von dem Herrn Monde bewirken, dass an die Stelle der Schwanenjungfrau der *Schwanritter* trat. „Die Sage von ihm knüpft sich als eine alte Stammsage der Franken mit wechselndem Namen an verschiedene Orte des Niederrheins und der Niederlande“[45]). Die Verbindung mit der Gral- und Parcivalsage, welche wir bei Wolfram von Eschenbach, bei dem Dichter des Lohengrin

und sonst finden, ist natürlich, wenn wir die ursprüngliche Bedeutung ermitteln wollen, als ganz späte in der Betrachtung bei Seite zu lassen. Als das Wesentliche der Sage erscheint mir nun dies: *Der Schwanenritter* (ursprünglich gewiss selber als Schwan, nicht bloss von einem Schwan in einem Schiffe herbeigezogen) *kommt aus der Ferne, man weiss nicht woher. Man soll deswegen auch nicht darnach fragen;* seine Herkunft ist sein Geheimnis, die Kenntnis des unbekannten Jenseits nicht für uns Menschen. Er führt ausser Ring und Schwert auch ein *Horn* (Mondhorn?) mit sich. *Es erfolgt die eheliche Verbindung mit der Braut (Sonnengöttin),* für die von Anfang an gerade dieser und kein anderer Gatte bestimmt ist. *Darnach trennt sie das unerbittliche Geschick,* das Fatum des Himmels und der Natur, *und er geht wie er gekommen.*

Es gehört zur Wesenheit der späteren Sage, ein trauriges Geschick durch Erfindung einer Schuld zu begründen. Ich gehe aber noch weiter und glaube, dass dem Sagenkreise, mit dem wir es bisher in dieser Schrift zu thun gehabt haben, dieser Zug, nämlich die Schuld oder die Nichterfüllung einer gestellten Bedingung, schon von Hause aus angehört hat, nicht erst später und zufällig zugeflogen ist. Das zeigen die Erzählungen von Orpheus und von Urvasi so gut wie die von Loherangrin oder Lohengrin. Hier ist die unzeitige Neugier, die nach dem Geheimnis fragt, die Schuld geworden. Dem Schwanritter wird übrigens auch der Name Helias beigelegt, durch den er als aus der Unterwelt stammend bezeichnet zu werden scheint[46], was sich mit der hier versuchten Deutung der Sage gut verträgt.

Ich kann diesen dem geheimnisvollen Himmelsschwan gewidmeten Abschnitt nicht verlassen, ohne auf das bei Griechen und Germanen sich findende *Schwanengelübde* hinzuweisen. Die alten Griechen freilich schworen mit weniger zarter Wendung, wie uns scheinen will, *bei der Gans*[47]), was von den Späteren nicht mehr verstanden wurde und bei ihnen Verwunderung erregte. Das gebrauchte griechische Wort χήν, gleich dem altindischen haṇsa enthält aber noch ungeschieden die Bedeutungen *Gans* und *Schwan,* ja hat wegen

der uralten Beziehung des haṇsa auf den Himmelsschwan die Weihe des seit unvordenklicher Zeit Herkömmlichen. Auch Nemesis erwarb des Zeus Liebe nicht als Schwan, sondern als einfache Gans und zwar aus demselben Grunde. Die Himmelsschwäne Sonne und Mond sind nun, weil sie als Augen des Himmels alles, was vorgeht, erschauen, weil sie wie die beiden Raben Hugin und Munin im Stande sind, jeden Morgen der richtenden Gottheit zu melden, passende Schwurzeugen[48]). Diese Rolle hatte bekanntlich Helios, aber auch vorzüglich Artemis, die alte Mondgöttin. „In Pellene ist sie die Gottheit, bei welcher die heiligsten Eide geschworen wurden[49]), bei Verträgen thätig zu sein, war sie vorzugsweise berufen.“ Aus diesem Gedankengange nun entsprang meines Erachtens das τὸν χῆνα ὀμνύναι. Ueber das germanische Schwanengelübde aber lesen wir in v. d. Hagens Abhandlung über die Schwanensage, dass es noch 1304 der Englische König Eduard I. *auf zwei feierlich hereingebrachte und mit Goldnetzen geschmückte Schwäne dem Gott des Himmels* ablegte. Dieses anscheinend sinnlose und eines vernünftigen Menschen unwürdige Beginnen wird erklärlich, wenn wir die beiden *mit Goldnetzen geschmückten* Schwäne als Symbole oder irdische Vertreter der beiden goldenen Himmelsschwäne auffassen.

Haben die vorstehenden Erörterungen den Raum nicht verschwendet, so darf ich wohl noch Folgendes hinzufügen. War das Wort *Schwan* seit der indogermanischen Urzeit gebraucht, um die Mondgöttin zu bezeichnen, so konnte man dem Schwan dieselben Thätigkeiten und Handlungen, dieselbe Wirksamkeit, ja dieselbe Gesinnung wie der Mondgöttin zutrauen. Nun aber kommt dieser Göttin als Hauptrolle die zu, den schwangeren Frauen beizustehen, die Geburten zu befördern, die kleinen Kinder in ihre besondere Obhut zu nehmen; sie ist mit einem Wort uralte und einzige *Geburtsgöttin*[50]). Ziemlich klar ist dies von der indischen, schon in den Vedahymnen vorkommenden *Sinivali* und anderen mit ihr zusammen genannten Genien[51]), noch klarer von der *Juno Lucina*, deren Beiname

zunächst nur den leuchtenden Mond bezeichnet (ihr war die *Gans* heilig, als ihr Symbol, wie ich nun wohl nicht mehr zu beweisen brauche); „dann aber galt eben diese Mond- und Lichtgöttin Juno in Italien zugleich für die erste und mächtigste aller Geburtsgöttinnen, daher sie als solche von allen Frauen in den heissesten Stunden ihres Lebens angerufen wurde“ [52]). Ebenso erscheint Artemis als „den Nachwuchs nährend und pflegend, wie die lacedämonischen Ammenfeste lehren“; [53]) auch die als Mondgöttin nicht zu verkennende Helena ist in Lakonien und Argos „eine Göttin des weiblichen Reizes und der *Kinderpflege* [54]); andere übergehe ich der Kürze halber. Den mütterlichen germanischen Göttinen, die fast alle wohl, wie schon J. Grimm anerkennt, aus einer einzigen Grundgestalt sich abgezweigt haben, sehen wir wenigstens zum Teil eine ähnliche Rolle zugewiesen. „Zu Frigg beten die Weiber in Kindesnöten und auch bei Unfruchtbarkeit“ [55].

Vertritt nun also der Schwan diese alte Geburtsgöttin, ist er der *Gans der Juno* gleich, kann es da irgendwie auffallend sein, ist es nicht vielmehr fast notwendig, dass man sagte, die *neugeborenen Kindlein* seien vom *Schwan,* gleichsam aus dem unbekannten Jenseits, gebracht worden?

Und diese Rede geht in der That in einem Teile von Deutschland. E. M. Arndt in seinen „Schriften für und an seine lieben Deutschen“ [56]) bezeugt, nachdem er vom Storch als Kinderbringer gesprochen: „*In meiner Insel Rügen muss dies Geschäft gewöhnlich der Schwan verrichten*“. Ich gestehe, dass mich, als ich diese Mitteilung zum ersten Male in v. d. Hagen's Abhandlung über die Schwanensage las, die lebhafteste Freude und Genugthuung erfüllte; denn sie enthält eine vortreffliche Bestätigung meiner Auffassung dieses ganzen Sagenkreises. Wie mag es nun gekommen sein, dass der *Storch* vielfach an die Stelle des Schwans getreten und zum Adebar (d. h. Kinderbringer; so nennen die Niederdeutschen diesen Vogel) geworden ist? Vielleicht kann folgende Erwägung Licht geben.

Das Wort *svan* Schwan, kommt von der Wurzel *svan* tönen = lat. *son*-are; es bezeichnet also den Singschwan als den *Tönenden.* Das griech. Wort κύκνος bedeutet offenbar das-

selbe. Es erweist sich als eine reduplizierte Bildung (κυ-κν-ος) von derselben Wurzel[57]), zu welcher καν-άζω tönen, καν-αχή Geräusch, lat. can-o, skr. *kañ-kan-î* Glocke, goth. *han-a Hahn* als der *laut Tönende* gehören, die also als *kan* anzusetzen ist, (im Scr. ist nur *kvaṇ* belegt; das υ der Reduplikationssilbe κυ in κυκνος bezeugt das Alter des v); κύ-κν-ος bedeutet also den *laut Tönenden.* Dasselbe bedeutet aber auch offenbar das lat. *ci-con-ia* (Storch), eine ganz ähnliche Bildung von derselben Wurzel. Die fast gleichen Bildungen κύ-κν-ος und *ci-con-ia* und das entsprechende germ. *han-a* lassen vermuten, dass in der Urzeit mit einer gewissen Freiheit und Unbestimmtheit *laut singende* oder *schreiende* oder *klappernde* Vögel mit denselben oder wurzelverwandten Wörtern bezeichnet wurden. Das Griechische nun beschränkte den Wortbegriff später auf den *Schwan,* das Lateinische auf den *Storch,* das Deutsche auf den *Hahn* und griff dann für die beiden anderen Tiere zu anderen Namen. Ehe dies aber geschehen und durch den Gebrauch gefestigt war, konnten namentlich mythische Vorstellungen, die von dem einen laut Tönenden herrschten, leicht auf den anderen laut Tönenden übertragen werden, und es ist ebenso möglich, dass auch nach der schärferen Trennung der Begriffe dem mit neuem Namen benannten *Storche* die Verrichtung blieb, die er vorher nur vermöge seiner Gleichbenennung mit dem nachher *Schwan* genannten Tiere ausüben konnte und die der Schwan auf Rügen sich bis auf den heutigen Tag bewahrt hat.

Sollte diese ganze Schlussfolgerung als zu künstlich erscheinen, so bleibt doch immer die Betrachtung geltend, dass der Mond überhaupt als ein grosser Vogel bezeichnet wurde, bald als *Adler,* bald als *Falke,* bald als *Schwan,* bald als *Reiher;* weshalb nicht einmal auch als *Storch?* (Bei den Tschechen erscheinen Weihe, Krähe und Fuchs als Kinderbringer[57a])

IV.

FREYR, FREYJA UND GERDHA.

Nach der nordischen Sage wird der Gott Freyr gewöhnlich als der Bruder der Göttin Freyja bezeichnet, während seine Geliebte und Gattin Gerdha heisst, von der er auch einen Sohn, Namens Fiölnir hat.

Freyr und Freyja heissen Kinder des *Niördh* und der *Skadhi*, der Tochter des Riesen *Thiassi*. Schon ihre Namen zeigen, dass sie ein zusammengehöriges Paar sind wie Dianus und Diana, Liber und Libera. „Diese Geschwister sind sich, wie Grimm sagt[58]), in allen Eigenschaften gleichgestellt und vertreten einander.“ Die alten Schweden verehrten Freyr als einen Hauptgott; sein verhüllter Wagen zog im Frühjahr durch das Land, während das Volk betete und Feste feierte. Bekanntlich besitzt Freyr den goldborstigen Eber *Gullinbursti*, dessen Borsten die Nacht gleich dem Tag erhellen, der mit Pferdes Schnelligkeit rennt und des Gottes Wagen zieht[59]). Schon durch dieses Sinnbild allein wird Freyr genügend als Sonnengott gekennzeichnet[60]). Wenn Grimm ihn bald als Gott der Fruchtbarkeit, bald als Gott der Jagd, bald allgemeiner als deu höchsten Herrn auffasst, so trifft dies alles nicht den Ausgangspunkt seines Wesens, so richtig es auch an und für sich sein mag. An einer Stelle freilich sagt der Altmeister der Deutschforschung: „Freyr und Freyja gemahnen an Liber und Libera (Dionysus und Proserpina oder auch Demeter, an *Sonne* und *Mond*“[61]). Ich glaube, so wenig man jetzt im allgemeinen daran zu zweifeln scheint, dass *Freyr* ein alter Sonnengott ist, ebenso wenig wird man sich

der Ueberzeugung verschliessen können, dass sein weibliches Gegenbild gar nichts anderes sein kann, als was dies überall bei den Indogermanen ist. Wenn ich auch keineswegs leugnen will, dass Freyja bei den germanischen Völkern eine eigentümliche Weiterentwickelung und Umdeutung erfahren hat, so stehen doch die Grundzüge ihres Wesens so weit fest, dass man die Züge einer ursprünglichen Mondgöttin in ihr nicht verkennen kann. Diese sind: 1. ausser ihrer Zugehörigkeit zu Freyr das Wesen ihrer Mutter Skadhi; 2. ihr Halsschmuck Brisingamen; 3. ihr Falkenhemd; 4. ihr goldborstiger Eber; 5. ihre Liebe zu *Odhr* und ihre Trennung von demselben; 6. ihre vielen Beinamen.

Dass ihre Mutter Skadhi ihr wesengleich war, werde ich im nächsten Abschnitt (V) zu zeigen versuchen. Ihr Halsschmuck Brisingamen (= Brisingorum monile[62]), das von Zwergen erworben, ihr von Loki einst hinterlistig geraubt wurde, ist hochberühmt und wesentliches Kennzeichen für sie. Es ist das altberühmte Geschmeide der Himmelskönigin, wenn sie Nachts am Himmel glänzt, welches auch Frigg und Fulla tragen[62a]), schon von Grimm mit der im homerischen Hymnus[63]) an Aphrodite gefeierten *Kette* der griech. Liebesgöttin gleich gesetzt, nicht verschieden von dem sagenberühmten Schmuck der Harmonia[64]), Eriphyle, Arsinoe und Ariadne, welcher als Sternbild unter dem Namen *Kranz der Ariadne* am Nacht-Himmel strahlt. In einem Eddaliede[65]) sehen wir, dass Freyja einen Eber reitet, dessen goldene Borsten glühen, gerade wie Freyr seinen Gullinbursti hat. Es ist dieser Eber ebenso gut des Mondes als der Sonne Sinnbild. — Ganz besonders auffallend ist Freyja's Falkenhemd. Als Loki die geraubte Iduna wieder herbeischaffen sollte, erhielt er dazu *Freyja's Falkengewand* und flog damit davon[66]). Es bedarf keines Beweises, dass die Göttin in einer älteren Gestalt der Sage geradezu als *Falke* aufgefasst worden ist, gerade wie die ihr Schwanenhemd oder ihren Schwanenschleier ablegenden Jungfrauen eigentlich wirkliche Schwäne sind. Sehen wir die Göttin, welche uns schon vorher als Mondgottheit erscheinen musste, als *Falken* bezeichnet, so kann dies die gewonnene Meinung nur bestärken; wir kennen doch jetzt, denke ich, die beiden

Himmelsfalken (skr. *çyenau*) zur Genüge[67]). — *Es fehlt nun auch nicht die längst bekannte Liebesgeschichte mit dem Leide der Trennung.* „Freyja“, so heisst es in der jüngeren Edda[68]), „ist die vornehmste nach Frigg; sie ist einem Manne vermählt, der *Odhr* heisst. Deren Tochter heisst Hnoss; die ist so schön, dass nach ihrem Namen Alles genannt wird, was schön und kostbar ist. *Odhr zog fort auf weite Wege, und Freyja weint ihm nach und ihre Zähne sind reines Gold*“. Die Erzählung ist allerdings sehr kurz, auch ist Freyja's Verwandlung in einen Falken, die, wie vorher auseinandergesetzt ist, angenommen werden muss, nicht in diese Trennungsgeschichte eingefügt; sie würde sonst dem, was von Scylla und Urvasi und von der weissen Braut erzählt wird, noch ähnlicher werden. Die goldenen Thränen passen vortrefflich zu den Perlenthränen des an anderer Stelle besprochenen Märchens[69]). Wie hier die Schönheit der Tochter Freyjas (die eben nur eine Wiederholung ihres Wesens ist[70]), gepriesen wird, so an einer anderen Stelle ihre eigene Schönheit: („Freyr und Freyja waren schön von Antlitz und mächtig. . . . Freyja ist die herrlichste der Asinnen. Sie hat die Wohnung im Himmel, die Folkwang heisst“[71]). Die unvergleichliche Schönheit kommt der strahlenden Mondgöttin von Rechts wegen zu; es ist dies die Brücke, auf der sie zur Göttin der Schönheit und Liebe geworden ist. Vgl. Helena und Aphrodite. — „Freyja“, heisst es in der jüngeren Edda[72] weiter, „hat *viele Namen:* die Ursache ist, dass sie sich oft andere Namen gab, *als sie Odhr zu suchen zu unbekannten Völkern fuhr.* Sie heisst *Mardöll*, *Hörn*, *Gefn* u. Syr.[61])“. Da haben wir die auch an der griechischen Mondgöttin sattsam bekannte Vielnamigkeit, sowie den ebenso bekannten Zug, *dass sie wandern muss*[73]). „Der Namenreichtum wurde von den Dichtern als etwas für Artemis Charakteristisches hervorgehoben, so dass πολυώνυμος selbst wieder zu einem Namen der Göttin wird“[74]). Besonders aufmerksam zu machen ist auf den Beinamen *Mardöll* „die *meerentsprossene*“[75]), durch den eine neue Aehnlichkeit mit Aphrodite begründet wird. Die beiden Göttinnen zugewiesene Rolle der Liebesgöttin lässt sich, wie schon angedeutet, leicht

aus der Grundauffassung entwickeln. Selbst der Vorwurf, den der Feyja Loki in dem Eddaliede, „Oegirs Trinkgelag“ macht, sie sei verbuhlt, und die Götter hätten sie in der Umarmung ihres Bruders angetroffen[76]), verträgt sich durchaus mit derselben. Freyr und Freyja sind ursprünglich ebensogut Gatten gewesen, wie sie Geschwister sind, und ein solcher Mythus wäre, wenn er nicht überliefert wäre, für eine frühere Zeit notwendig vorauszusetzen. Erst späterer Zeit erschien ein solches Verhältnis anstössig. Die Gestalt des Odhr erscheint ziemlich abgeblasst. Simrock im Handbuch der deutschen Mythologie vermutet, dass der Gemahl der Freyja und Odhin dieselbe Figur sei. Ich möchte ihn eher geradezu gleich Freyr setzen, für den er mir (als ein ursprünglicher Beiname desselben) eben deshalb eingetreten zu sein scheint, weil man den Bruder nicht länger als Gatten der Schwester dulden wollte. In Ögirs Trinkgelag erscheinen Freyr und Freyja, nicht Odhr, auch nicht *Gerdha*, die sonst Frey's Gemahlin ist.

Wenn übrigens Freyr gelegentlich auch Sohn Odhins genannt wird, sowie *Gerdha* Odhins Frau oder Geliebte, wenn Fiölnir der Sohn Frey's und Gerdha's auch als Name Odhins erscheint und Skadhi, Niördh's Frau und Frey's Mutter, später Odhins Gattin ist[78]), so nehmen wir an der mangelnden Festigkeit in der Bestimmung dieser verwandtschaftlichen Verhältnisse keinen Anstoss, — denn System und Übereinstimmung darf man in den Mythen nicht verlangen — wir erkennen darin vielmehr Beziehungen der Mondgöttin zum höchsten Himmelsgotte, welche ganz in der Ordnung sind und sich ebenso bei den Griechen finden, wovon unten Genaueres[79]).

Wir kommen nun zur Liebesgeschichte Frey's und Gerdha's, wie sie in dem schönen Eddaliede Skirnisför „Skirnirs Fahrt“ und darnach in der jüngeren Edda[80]) behandelt ist.

Freyr hatte sich einst auf Odhins Thron Hliðskialf[81]) genannt, auf dem sitzend der Himmelsgott die gesamte Welt überblicken und alles, was unter den Menschen vorgeht, hören kann, gesetzt. Da sah er nach Jötunheim, der Wohnung der Riesen und sah eine schöne Jungfrau aus ihres Vaters, des kraftreichen Riesen Gymir, Wohnung gehen.

„In Gymirs Gärten sah ich gehen
Mir liebe Maid.
Ihre *Arme leuchteten* und *Luft und Meer*
Schimmerten von dem Schein“ (6).

Er wird von sehnsüchtiger Liebe zu ihr ergriffen:

„Von Asen und Alfen *will es nicht Einer,*
Dass wir beisammen seien“ (7).

Sein Diener *Skirnir* (d. h. Reiniger) erbietet sich, für ihn zu werben, wenn er ihm sein Ross, das ihn sicher durch die klugerdachte Waberlohe führe, und sein Schwert

„Das von selbst sich schwingt
Gegen der Reifriesen Brut“ (8)

geben will. Dies geschieht. Skirnir reitet bei Nacht über feuchte Berge nach Jötunheim. „Da waren *wütige Hunde*[82] an die Thür des hölzernen Zaunes gebunden, der Gerdha's Saal umschloss.“ Gerdha wundert sich über das Getöse, das Skirnirs Ankunft verursacht.

„Die Erde bebt davon und alle Wohnungen
In Gymirsgard erzittern“ (14).

Sie lässt ihn in den Saal treten. Skirnir bietet ihr zuerst 11 allgoldne Aepfel, sodann Odhins Goldring Draupnir, wenn sie Frey's Gemahlin werden wolle. Vergebens. Darauf droht er, ihr das *Haupt* vom Halse abzuschlagen, falls sie nicht einwillige; sie weist auf den Schutz, den ihr Gymir gewähren werde, hin. Jetzt erklärt Skirnir, dass er kräftigen Zauber bereit habe, falls sie nicht nachgebe. Sie werde ein Abscheu der Welt werden, unvermählt und einsam altern, oder dem Riesen Hrimgrimnir (dem in Reif verhüllenden) zum *Totengitter* (der Pforte in Hel's Reich) *hinunter* anheimfallen und sich in ohnmächtiger Wut und Ungeduld verzehren. Da gibt Gerdha nach:

„Barri heisst, den wir beide wissen,
Stiller Wege Wald:
Nach *neun* Nächten will Niörds Sohne da
Gerdha Freude gönnen.“ (39).

Wenn man, wie selbst Simrock thut, in Freyr den Sonnengott erkennt, so ist es schwer, den ursprünglichen Sinn des

Mythus zu verkennen. Dass der Sonnengott eine andere Geliebte und Gattin habe, als die Mondgöttin, ist von vorn herein nicht sehr wahrscheinlich. Zudem ist die im Liede von Skirnir überlieferte Liebesgeschichte ganz durchsichtig. Die Vereinigung von Sonne und Mond erfolgt — das ist in zahlreichen Mythen ausgedrückt — zur Zeit des Neumondes, das Anknüpfen des Liebesverhältnisses aber zur Zeit des Vollmondes, wo die weisse Braut am herrlichsten strahlt.

„Ihre Arme leuchteten, und *Luft und Meer*
Schimmerten von dem Scheine.“

In einem schon oben kurz berührten vedischen Liede wird die Mond- und Geburtsgenie Sinivali *schönarmig*[86]) genannt (auch an die *weissarmige* Hera, λευκώλενος Ἥρη sei erinnert), die Bezeichnung passt also mindestens eben so gut für den Mond als für das Nordlicht, was nach der Auffassung Jemandes[87]) Gerdha sein soll. Vollmond ist nun 14 Tage vor dem Neumond; im Liede von Skirnir verspricht aber Gerdha nach *neun* Tagen sich mit dem Bräutigam zu vereinigen. Man könnte sagen, es mussten notwendigerweise einige Tage von den 14 Tagen abgehen; denn erst wird Freyr traurig, seine Traurigkeit wird von seinen Eltern bemerkt, darnach fällt Skirnirs Vermittelung und Reise. Mir würde jedoch ein derartiges Nachrechnen kleinlich und nicht dem Geiste des Mythus entsprechend scheinen. Ueberzeugt davon, dass als Anfangspunkt von Freys Liebe entweder der Vollmond oder schon die vorhergehende Zeit des zunehmenden Mondes anzunehmen ist, meine ich, dass alsbald mit dem Vollmonde der Gott seinen Diener Skirnir der Schönen schickt, den *Heiterer*[88]) d. i. eigentlich Freyr selber oder noch richtiger seine Strahlen (er selber geht nämlich gleichzeitig mit Gerdhas Aufgang unter). So nimmt Skirnir in diesem Mythus dieselbe Stellung ein, wie in dem Märchen von der weissen und schwarzen Braut der Kutscher Reginer. Das Schwert, welches Freyr dem Skirnir gibt, wird von Simrock[89]) richtig als der *Sonnenstrahl*, das Ross als das *Sonnenross* gefasst. Von nun an weicht die Sprödigkeit der Schönen, sie nähert sich dem Liebenden oder lässt zu, dass derselbe näher kommt. Die

Frage, weshalb sie schon nach *neun* statt erst nach 14 Tagen sich mit dem Sonnenliebsten vereint (der Wald Barri ist der Weltraum od. der Himmel, man denke an die Esche Yggdrasils) — diese Frage weiss ich nur mit dem Hinweis darauf zu beantworten, dass in einer grossen Anzahl alter Mythen, welche ich nachher in einem besonderen Abschnitt (VI) zusammenstellen werde, offenbar nur *neun* Phasen nach dem Vollmonde gerechnet werden, während welcher das Gestirn sich noch selbst angehört, darnach wieder 9 Tage der ehelichen Vereinigung; ich verweise hier nur auf das oben S. 22 über die Zeit, während welcher *Alvit* bei Völundr weilt, Gesagte.

Gerdhas Wohnung ist die Unterwelt. Strophe 12 und 27 lassen darüber keinen Zweifel. Str. 12 sagt der Hirt, „der am Hügel sitzt und die Wege bewacht,“ zum ankommenden Skirnir:

„Bist du dem Tode nah oder tot bereits?“ [90])

Str. 27 bedroht Skirnir die Hartnäckige:

„Auf des Aaren Felsen, in der Frühe sollst du sitzen,
Weg von der Welt gewandt zu Hel“ [91]).

Auch dass der Weg zu ihr „durch die klugerdachte *Waberlohe*“ führt, spricht für diese Annahme [92]), welche sich mit der von mir aufgestellten Bedeutung von Gerdha's Wesen wohl verträgt. In die Verwünschung oder Beschwörung Skirnirs spielt immer die Vorstellung von der Verunstaltung hinein, der die abnehmende und schliesslich ganz schwarz werdende Mondgöttin wirklich ausgesetzt ist, während umgekehrt die gebotenen Geschenke, die goldenen Aepfel und der Ring Draupnir an ihre Herrlichkeit zur Zeit der grössten Glanzfülle erinnern. In der Vereinigung mit dem geliebten Sonnengotte findet sie wenigstens einen Ersatz für jene Verunstaltung.

Ueber Gerdha's Abstammung sagt die jüngere Edda [93]): „Gymir hiess ein Mann und seine Frau Oerbodha; sie war Bergriesengeschlechts. Deren Tochter ist *Gerdha, die schönste aller Frauen*“. Selbstverständlich; dieses Lob kommt der Mondgöttin immer und überall zu. Im Hyndluliede heisst es:

„Freyr nahm Gerdha, Gymirs Tochter,
Den Riesen anverwandt und der Aurbodha“ [94]).

Auch eine der neun vor *Menglödhs* Knieen sitzenden Jungfrauen heisst *Oerbodha;* wir werden unten nachzuweisen versuchen, dass unter diesen neun Jungfrauen Mondphasen zu verstehen sind. Somit haben wir ordnungsmässig eine Mondgöttin als Mutter einer Mondgöttin[95]). — Gymir ist auch ein Name des Meergottes Oegir. Saemund in der Einleitung zur Oegisdrecka sagt: „Oegir, der mit anderm Namen Gymir hiess, bereitete den Asen ein Gastmahl“. Die Namensgleichheit allein ist zwar noch kein völlig genügender Grund, beide für dieselbe Person zu halten, allein so lange nichts dagegen spricht, darf doch die Vermutung ausgesprochen werden, dass wir hier wieder einmal der alten Anschauung begegnen, dass die Mondgöttin, die schönste aller Frauen, Tochter des Meeres ist[96]). So sehen wir, dass Freyja Mardöll „die Meerentsprossene“ heisst. Die aus dem Meere auftauchende „goldene“ Aphrodite ist nichts anderes.

Es bleibt noch ein Zug der Sage zu erörtern, der allerdings nur beiläufig erwähnt wird, nämlich dass Freyr der Mörder von Gerdhas Bruder Beli heisst[96]). Es wird nur diese nackte Thatsache gemeldet und hinzugefügt, dass Freyr, der den Beli auch *mit der Hand hätte töten können,* ihn mit einem Hirschhorn erschlug, weil er sein Schwert dem Skirnir gegeben hatte. Eine Hindeutung auf diese Sage enthält auch das Lied von Skirnir, wo Gerdha den Fremdling (Skirnir) in den Saal hineinzuführen befiehlt:

„Obwohl mir ahnt, dass hier aussen sei
Meines Bruders Mörder“[97]).

Mit Recht hat man aus diesen Worten geschlossen[98]), dass es in einer älteren Gestalt des Liedes Freyr selbst war, der unter dem Namen Skirnir die Fahrt unternahm. Wer ist nun dieser Beli? Da sonst nichts von ihm gemeldet wird, so wird man über eine Vermutung allerdings nicht hinauskommen, aber man muss dieselbe doch aussprechen, wenn sie einige Wahrscheinlichkeiten für sich hat.

Es ist ein auf griechischem Boden als häufig vorkommender Zug nachgewiesen, dass der Sonnengott den Mond tötet. So mag Freyr nach alter Sage den Beli getötet haben (auf

germanischem Boden vergleiche man den Tod Balders, der wahrscheinlich Mondgott ist, durch seinen Bruder Hödr). Von der Sage war nur noch eine dunkle Erinnerung geblieben, die Liebesgeschichte Frey's und Gerdhas war mehr in den Vordergrund getreten. Den Beli, der eigentlich mit Gerdha wesengleich war, als ihren Bruder zu bezeichnen, hatte fürwahr nichts Auffallendes. Und nun findet auch das sonderbare Mordwerkzeug, das Hirschhorn, eine Erklärung. Es ist ein nachweislich häufig wiederkehrender Gedanke, die letzte noch sichtbare Sichel des abnehmenden Mondes als das Werkzeug zu bezeichnen, mit dem er getötet wird. Dies bedeutet die Harpe, mit der Perseus der Medusa den Kopf abschneidet, dies das eigene Helmband des Cycnus, mit dem er von Achilles erwürgt wird, dies die Schwungfeder des Hahnes Vindofnir, die *„leuchtende Sichel“*, wie sie genannt wird, welche dem ganz von Golde glänzenden und doch schwarzen ausgerissen werden muss[99]), damit er getötet werden kann. Allbekannt ist nun, dass der Mond als ein Hirsch mit goldenem Gehörn bezeichnet wird; somit liegt es in der Folgerichtigkeit des mythischen Ausdrucks zu sagen: Mit dem Hirschhorn wird der Mond getötet. Freilich wird er auch ebenso oft ohne Waffen erdrosselt[100]), wie der nemeische Löwe von Herakles. Im Sinne der alten Bildersprache konnte also Freyr den Beli ebenso gut mit der Faust töten[101]).

V.

IDUNA. SKADI.

Etwa auch Mondgöttinnen? höre ich den Leser besorgt fragen. Warum nicht? Wäre es denn überhaupt ein Ungedanke, zu glauben, dass *sämtliche* grosse Göttinnen der Indogermanen sich aus einer einzigen Gestalt entwickelt haben? Hat nicht dies in Bezug auf die germanischen Göttinnen schon Jac. Grimm deutlich ausgesprochen, wenn er sagt: „*Alle* Göttinnen scheint es ratsam *vereint* zu betrachten, *weil ihnen ein gemeinsamer Begriff zum Grunde liegt*“[101a])? Auch für die griechischen Göttinnen gilt dies mit grosser Wahrscheinlichkeit. Die Annahme würde, falls sie sich erweisen liesse, viel Tröstliches haben, wie mir scheint. Doch will ich an dieser Stelle noch einmal auf das bestimmteste aussprechen, was ja eigentlich selbstverständlich ist, dass es mir nicht in den Sinn kommt, die Verschiedenheit der göttlichen Gestalten in der *späteren Entwickelung* und Anschauung wegdeuten zu wollen. Allein ich setze diese Verschiedenheit als bekannt voraus und berühre sie nur vorübergehend; es kommt mir in dieser Schrift mit meinen Untersuchungen, die nach meiner Absicht den Wert von Beiträgen zur Religionsgeschichte haben sollen, einzig und allein darauf an, den *Ursprung* oder den *Ausgangspunkt* der Sagen zu zeigen. Selbst die ältesten Quellen geben uns meistens eine Form der Mythen, welche sich von der ursprünglichen schon sehr weit entfernt hat, weil wahrscheinlich viele Jahrhunderte dazwischen liegen. Um so überraschender ist es, wenn manche Sagengebilde sich unverrückt bewahrt haben.

Iduna ist Gattin Bragi's, des Gottes des Gesanges. In der jüngeren Edda[102]) lesen wir: „*Sie verwahrt in einem Gefäss die Aepfel, welche die Götter geniessen sollen, wenn sie altern, denn sie werden alle jung davon, und das mag währen bis zur Götterdämmerung.*“ An einer anderen Stelle[103]) wird erzählt, wie der böse Loki in Folge eines ihm abgedrungenen Versprechens Iduna aus Asgard mit ihren Aepfeln in einen Wald lockte. „*Da kam der Riese* **Thiassi** *in Adlershaut dahin, ergriff* **Iduna** *und flog mit ihr fort gen* **Thrymheim,** *wo sein Heimwesen war. Die Asen aber befanden sich übel bei Idunas Verschwinden, sie wurden schnell grauhaarig und alt!* Loki sollte nun Iduna wieder herbeischaffen. Er erhielt dazu *Freyja's Falkengewand* und flog nordwärts gen Jötunheim und kam zu des Riesen Thiassi Behausung. „*Er war aber auf die See gerudert und Iduna allein daheim. Da* **wandelte** *sie Loki in* **Nuss***gestalt, hielt sie in seinen Klauen und flog, was er konnte. Als aber Thiassi heimkam und Iduna vermisste, nahm er sein* **Adlerhemde** *und flog Loki nach mit Adlersschnelle*“. In Asgard töten die Asen den Riesen Thiassi. *Aber* **Skadi,** *des Riesen Thiassi Tochter, nahm Helm und Brünne und alles Hausgeräte und fuhr gen Asgard, ihren Vater zu rächen*“. Sie erhält als Sühne *Niörd* von Noatun zum Gatten. — „*Noch wird gesagt, dass Odhin zur Ueberbusse Thiassis Augen nahm, sie an den Himmel warf und zwei Sterne daraus bildete.*“

Machen wir mit dem zuletzt erwähnten Zuge den Anfang der Betrachtung. Dieser Riese Thiassi, dessen Verwandtschaft mit *Gerdha* und *Aurbodha* in einem Eddaliede[104]) ausdrücklich hervorgehoben wird, gibt sich deutlich als eine ähnliche Gestalt wie Odhin, d. h. als Himmelsgott zu erkennen, da seine beiden Augen als Gestirne am Himmel leuchten. Es sind Sonne und Mond, die ja auch Odhins Augen sind. Von dem Riesen Thiassi mag gelten, was J. Grimm in der Mythologie[105]) sagt: „Die Riesen machen einigemale jenen Eindruck älterer Naturgötter, die einem jüngeren, überlegenen Göttergeschlecht weichen mussten, weshalb mit Fug in einzelnen Riesen... ein Götterniederschlag zu erblicken ist“. Auf griechischem Boden nehmen

wir nun ein starkes Schwanken der festen Grenzlinien zwischen dem Gott des Himmels (Zeus) und dem Sonnengott wahr, vermutlich weil das Bild des ersteren nicht bestimmt genug, nicht fassbar genug war, nicht so leicht sich scharf darstellen liess. Daher ist oft auf den Himmel übertragen, was eigentlich von der Sonne gilt. Anders kann ich nicht verstehen, dass Thiassi (wie ein andermal auch Odhin[106]) als *Adler* erscheint, denn das bedeutet das Adlerhemd. In dieser Gestalt verfolgt er Iduna. Es scheint mir ziemlich deutlich, dass der Unheilstifter Loki erst später in den ursprünglich einfacheren Mythus eingemischt worden ist. Wir finden folgende allbekannte mythische Gedanken, nur in eigentümlicher Zusammenstellung als Grundstäbe hier wieder: 1. Iduna (die Mondgöttin) weilt zeitweise bei den Asen, zeitweise beim Riesen Thiassi (Himmels- und Sonnengott).

2. Iduna wird von Thiassi geraubt (damit ist auch zugleich ausgesprochen, dass sie von ihm geliebt wird).

3. *Der (Himmels-) Adler Thiassi verfolgt den fliehenden Falken Iduna.*

4. Iduna wird *verwandelt*, und zwar in eine Nuss[107]), nach anderer Lesart in eine *Schwalbe*, um dem Thiassi zu entgehen. Welch eine wahrhaft überraschende Uebereinstimmung der Bilder hier und in dem von mir gedeuteten Mythus von Nisus und Scylla. Der in einen Meeradler verwandelte Nisus verfolgt die (in den Vogel Ciris) verwandelte Scylla, diesmal nicht seine Geliebte, sondern seine Tochter. Wie zäh ist dieses uralte Bild von den verschiedenen verwandten Völkern festgehalten und trotz mannigfacher Veränderung deutlich erkennbar, und wie für jeden verständlich ist diese Verwandlungsgeschichte ausgedrückt, nicht als geheimnisvolles Rätsel sondern als eine Thatsache, welche jeder mit Augen sieht. Die Verwandlung in eine Schwalbe würde uns, wie die der Procne[107a]) ohne weiteres klar sein. Wunderbar dagegen erscheint auf den ersten Anblick die Verwandlung in eine *Nuss*. Ich zweifle nicht, dass damit der gänzlich dunkel gewordene Mondkörper bezeichnet sein soll, und erinnere einmal daran, dass die nämliche Verdunkelung von den Griechen zuweilen als ein

Einpacken in einen Kasten bezeichnet wurde[108]), sodann aber findet sich in ähnlicher Weise die *Nuss* auch in unserer deutschen Edda, wie man Grimms Kinder- und Hausmärchen mit Recht genannt hat. Das Märchen von *Allerleirauh*[109]) ist in seinem ersten Teile wenigstens (zuletzt scheinen mir andere Züge eingemischt zu sein) so klar, dass ich fest vertraue, jedem, der meinen Auseinandersetzungen bis hierher gefolgt ist, wird die Bedeutung der dort erzählten Liebe eines Königs, erst zu seiner Frau mit goldenen Haaren, sodann zu seiner Tochter, welche auch solche goldene Haare hatte, ohne weiteres klar sein. Dort nun thut die Königstochter, welche vor ihrem Vater flieht, ihre drei Kleider, von denen eins so golden ist wie die Sonne, eins so silbern wie der Mond und eins so glänzend wie die Sterne, in eine *Nussschale*. „Darauf zog sie sich den Mantel von allerlei Rauhwerk an und machte sich Gesicht und Hände mit Russ schwarz.“ Sie wird nun ein „*Rauhtierchen*“, mit derselben Bedeutung wie die schwarze Braut in dem oben besprochenen Märchen.

Kehren wir nach dieser Abschweifung zu der in eine *Nuss* oder in eine *Schwalbe* verwandelten Iduna zurück. Verwandlungen in den Mythen beziehen sich gewöhnlich auf den Mond, ohne Wunder, ohne Rätsel. Vom Samenkorn ist jedenfalls im Iduna-Mythus nicht im entferntesten die Rede.

Iduna ist die *verjüngende* Göttin, weil sie sich selbst immer von neuem verjüngt; auch der *Artemis*[110]) wurde wohl aus demselben Grunde verjüngende Kraft zugeschrieben. Idunas verjüngende Aepfel können nach einem anderen Bilde ebenfalls nur die Monde sein, die in ihrer sich immer wiederholenden Verjüngung eine Gewähr des Fortbestehens des Weltgebäudes sind; immer neu und prächtig zeigen sie sich an den Zweigen des Weltbaumes, der zwar gewöhnlich als *Esche* bezeichnet wird; jedoch sind derartige Bilder ja nichts weniger als fest; und wäre auch der Weltbaum niemals ein anderer als eine Esche, (bekanntlich ist er auch ein *Birnbaum*, nämlich der auf dem Walserfelde[110a]) — so würden die goldenen Aepfel daran eben so wenig stören, wie das goldene Gehörn bei der kerynitischen Hindin. Die goldenen Aepfel der Hesperiden

bedeuten höchst wahrscheinlich dasselbe, wie ihre Einreihung in die Herkulesthaten zeigt [111]).

In dem Eddaliede „Oegirs Trinkgelag" lästert der böse Loki Iduna als die männertollste (vergiarnasta):

„Du legtest die Arme, die *leuchtenden*, gleich
Um den Mörder deines Bruders" [112]).

Von diesem Liede gilt zwar die Mahnung, dass der Sagenforscher es nur mit Vorsicht benutzen soll, weil absichtliche Erdichtungen und Entstellungen darin zu sein scheinen. Desshalb hat ein Herausgeber [113]) zu der eben angeführten Stelle die Anmerkung: „Der Vorwurf, dass Iduna den Mörder ihres Bruders umarmt habe, könnte allenfalls auf die Gerdha gehen. Die meisten Schmähungen, welche Loki vorbringt, stellen sich entweder als offenbare Erdichtungen dar, oder es müssten ihnen Beziehungen, die uns gar nicht bekannt sind, zum Grunde liegen". Die erste Annahme halte ich doch für einigermassen übertrieben. Der Dichter der Oegisdrecka hat vielmehr nach meiner Auffassung den Loki in gehässiger Weise zunächst wenigstens all das Schlimme sagen lassen, was überhaupt von Göttern bekannt war. Nehmen die Götter nicht die Vorwürfe meist hin, ohne sie als Lügen zu bezeichnen? Vielfache Liebschaften sind aber bei der Mondgöttin wegen der wechselnden Form der einen grossen Liebesgeschichte, wobei der Sonnengott unter immer neuen Namen vorkommt, hier so gut wie bei den Griechen anzunehmen, und was von Gerdha und Freyja gilt, konnte — ja musste eigentlich — auch von Iduna erzählt werden. Ist es nicht ferner sehr glaublich, dass die Ueberlieferung der nordischen Göttersagen viele Lücken enthält?

Solche Lücken lässt ja z. B. auch eine andere Gestalt des Iduna-Mythus, wie sie uns in dem rätselhaften *„Rabenzauber Odhius"* entgegentritt, ahnen.

Dennoch schimmert auch da Idunas wahre Gestalt durch:

„Im Thale weilt
Die vorwissende Göttin
Herab von Yggdrasils
Esche gesunken.

Alfengeschlechtern
Idun genannt,
Die jüngste von Jwald's
Aelteren Kindern." (6).

„Iduna ist auch hier verschwunden" sagt Simrock in den Erläuterungen zur Edda, „aber kein Riese hat sie entführt: sie ist von der Weltesche herabgesunken und weilt in den Thälern bei Nörwis Tochter, der Nacht, wie es scheint, in der Unterwelt, wodurch ihr Schicksal dem Gerdhas . . . ähnlich wird". Ich stimme diesen Worten durchaus bei, obwohl ich der von Simrock weiterhin gegebenen Deutung des Mythus nicht zu folgen vermag[113a]). Der verschwundene goldene Apfel wird als von der Weltesche herabgesunken bezeichnet.

Wir kommen nunmehr zu Skadi, der Tochter des Adlers Thiassi, den ich für einen alten Himmelsgott halte. Sie ist Mutter von Freyr und Freyja, d. h. von Sonne und Mond. Sie erscheint als *kriegerisch* und *wandernd* (vielleicht als Walkyre, also als Schwan?). Von ihr heisst es weiter in der oben schon teilweise angeführten Stelle aus der jüngeren Edda: „Skadi wollte wohnen, wo ihr Vater gewohnt hatte, nämlich auf dem Felsen in Thrymheim, aber Niördr wollte sich bei der See aufhalten. Da verglichen sie sich dahin, dass sie *neun* Nächte in Thrymheim und dann wieder *neun* in Noatun sein wollten. Aber da Niördr von den Bergen nach Noatun zurück kam, sang er:

Leid sind mir die Berge,
Nicht lange war ich dort,
Nur *neun* Nächte.
Der Wölfe Heulen
Deuchte mich widrig
Gegen der Schwäne Singen.

Aber Skadi sang:

Nicht schlafen konnt ich
Am Ufer der See
Vor der Vögel Lärm;

Da weckte mich
Vom Wasser kommend
Jeden Morgen die Möwe.

Da zog Skadi nach den Bergen und wohnte in Thrymheim. Da jagt sie oft auf Schrittschuhen mit ihrem Bogen nach Tieren. Sie wird (nach den Schrittschuhen) Oendurdis genannt[114]). Von ihr heisst es[115]):

Thrymheim heisst die sechste,
Wo Thiassi hauste,
Jener mächtige Jote;
Nun bewohnt Skadi,
Die scheue Götterbraut,
Des Vaters alte Veste.

Skadi erscheint hier wie Artemis und Procris als Jägerin mit Pfeil und Bogen. Die griechische Mondgöttin jagt bloss über Berge und durch die Thäler, die nordische hat dem Klima angemessen Schrittschuhe angelegt. Sie ist mit ihrem Gatten zeitweilig vereinigt, aber es tritt Trennung ein. Besonders bezeichnend sind die neun Nächte. Sie weilt neun Nächte am Meer, neun in den Bergen. Der Mythus muss in einem Lande entstanden sein, wo der zunehmende (der dem Geliebten folgende) Mond am westlichen Himmel dem Meere näher und näher kommt und in dasselbe hinabsinkt, während der abnehmende (vom Gatten entfernte) und spät aufgehende über den beeisten Felshöhen des Ostens die Nacht über zu jagen scheint. *Dies dürfte beispielsweise an der Westküste von Norwegen der Fall sein.*

VI.

DIE BEDEUTUNG DER ZAHL NEUN.

Die Zahl neun kommt bedeutsam in so vielen Sagen vor, welche sich mir aus anderen Gründen als Mondsagen erschlossen haben, dass ich überzeugt bin, die Heiligkeit dieser Zahl hat ihren Grund in ihrer uralten Verwendung bei der Zeiteinteilung. Jedenfalls kann man sich von wissenschaftlichem Standpunkt nicht mit der einfachen, allerdings althergebrachten, Erklärung begnügen, irgend eine Zahl (z. B. auch die *Sieben)* sei eine Märchenzahl oder eine heilige. Man muss doch die Frage stellen und zu beantworten suchen, *weshalb* denn bestimmte Zahlen einen solchen Vorzug geniessen. Mögen sie immerhin in einer Unzahl jüngerer Erzählungen ohne bestimmten Grund, nur aus alter Gewohnheit, gebraucht worden sein: für solche Erzählungen, welche ein altertümliches Gepräge tragen und in denen eine durchsichtige Einkleidung den Grundgedanken nur leicht verhüllt, muss Bedeutsamkeit vorausgesetzt werden.

Bei der Zahl *sieben* hat man auf die im Altertum angenommene Zahl der 7 Planeten [116]), auf die 7 Töne der Musik, die 7 Farben des Regenbogens, die 7 den Alten bekannten Metalle hingewiesen, um glaubhaft zu machen, dass dieses mannigfache Erscheinen der genannten Zahl *in der Natur* dahin geführt habe, dieselbe für heilig zu halten [117]). Alle diese Fälle jedoch, dünkt mich, höchstens abgesehen von den 7 Farben des Regenbogens, drängen sich der gewöhnlichen Beobachtung zu wenig auf, als dass man den daraus gezogenen

Schluss für wahrscheinlich halten könnte; bei der Ansetzung der 7 Metalle und der 7 Planeten scheint mir vielmehr die Heiligkeit der Zahl schon das Frühere zu sein, ebenso bei des Hippocrates Einteilung des menschlichen Lebens nach Abschnitten von je sieben Jahren. Ich kann hier zum Glück von einem genaueren Eingehen auf diese Zahl absehen und brauche die schwierige Frage, woher die Siebenzahl der Wochentage stammt, nicht erschöpfend zu beantworten; nur einige beiläufige Bemerkungen will ich mir erlauben. Zwar darf als sicher gelten, dass die feste und dauernde Rechnung nach siebentägigen Wochen bei den indogermanischen Völkern erst durch Judentum oder Christentum eingeführt worden ist, — bei den Semiten bestand sie lange —; trotzdem glaube ich, dass diese Rechnung einen äusserst natürlichen, d. h. physikalischen, keinen auf Aberglauben beruhenden Anlass hat. L. Ideler in seinem Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie [118]) sagt: „Die Woche ist ohne Zweifel Unterabteilung des synodischen Monats; denn statt $7\,^3/_8$ Tagen, welche die Mondviertel im Durchschnitt hatten, nahm man die am nächsten liegende ganze Zahl von 7 Tagen, und ob man gleich bald finden musste, dass dieser Zeitraum kein genau messender Teil des Monats sei, so blieb man doch bei dieser Zahl, an die sich frühzeitig mystische Ideen geknüpft haben mögen.“ Und weiter [119]): „Die Einteilung der Zeit nach siebentägigen Wochen treffen wir in den verschiedensten Gegenden der Erde an, z. B. bei den Chinesen und den alten Peruanern; sie muss daher in der Natur selbst gegründet sein“. Man hat dagegen gesagt, es heisse den Völkern in ihrer Kindheit zu viel Naivität zutrauen, wenn man glaube, sie hätten solche Ungenauigkeit der Teilung sich gefallen lassen [120]) oder nicht gemerkt. Vom Nichtmerken kann in der That keine Rede sein. Aber mit welcher anderen Zahl konnte man denn ohne Ungenauigkeit teilen? Man bedurfte offenbar kleinerer Zeitabschnitte, als der sichtbare Mondumlauf bezeichnete, und dass man diese nach ganzen Tagen bilden wollte, ist doch fast selbstverständlich. So hat man denn thatsächlich sowohl zu 8, als zu 9, als zu 10 gegriffen. Bei den Indern kommen 15tägige Abschnitte vor [121]). Erschien

ein solcher Abschnitt zu lang, so musste man durch Teilung notwendig auf 7 oder 8 kommen, oder 7 mit 8 abwechseln lassen. Die bei allen diesen Einteilungen sich ergebende Schwierigkeit hat man gewiss früh schwer empfunden. Einen Beweis dafür liefert, wie mich dünkt, der von den Römern ergriffene Ausweg, den Monat in drei *ungleiche* Abschnitte zu teilen, welche durch die Kalendae (ursprünglich Neumond), die Idus (ursprünglich Vollmond) und durch die Nonae (nach römischer Zählung *neunter*, eigentlich achter Tag vor den Idus) bezeichnet wurden. Gewiss hat man auf solche Weise lange Zeit hindurch die Rechnung mit dem Mondumlauf, der die Grundlage der Zeitrechnung war, in Uebereinstimmung erhalten und die Ungleichheit der Unterabteilungen mit in Kauf genommen. Nachher, d. h. als das Sonnenjahr Grundlage der Zeitrechnung geworden war, griff man zur festen, achttägigen Woche, oder wie die Römer sagten zum Neuntag (nundinae[122]). Ob diese Ausdrucksweise allein den Römern im Altertum eigen war und ob nicht die Neunzahl bei Griechen und Germanen vielleicht ebenfalls auf nur 8 Tage zu beziehen ist, wage ich nicht zu entscheiden. Bei den Griechen in historischer Zeit treffen wir wie bei den Aegyptern 10tägige Wochen, δεκάδες[123]); doch vorher ging, den römischen nundinae entsprechend, eine Rechnung nach *neun* Tagen, dem bei Homer so vielfach vorkommenden ἐννῆμαρ. Diejenigen Erklärer[124]), welche dies auf eine besondere Vorliebe des Dichters für die Zahl *neun* zurückführen wollen, vergessen wieder zu sagen, woher diese Vorliebe stammen mag. Wir sehen somit, dass ein Schwanken zwischen verschiedenen Möglichkeiten längere Zeit geherrscht hat, und da fragt es sich, ob nicht das Ansehen, in welchem später die Zahl *sieben* stand, eben darauf hinweisst, dass in älterer Zeit, aus der sonst keine Kunde stammt, doch diese so sehr natürliche Wocheneinteilung bestanden hat. Man wird in solchem Falle ähnlich verfahren haben wie die Römer, nämlich die vierte Woche im Monat jedesmal um den nicht aufgegangenen Rest verlängert haben, damit man in Uebereinstimmung mit dem Mondumlauf blieb. Die Unbequemlichkeit dieses Verfahrens

mag zur Aufgabe desselben geführt haben. Doch mag es sich mit der Heiligkeit der Zahl 7 verhalten, wie es will, soviel glaube ich behaupten zu dürfen: der Abschnitt von 9 Tagen oder Nächten spielt in vielen griechischen und germanischen Mondsagen eine solche Rolle, dass eine Dreiteilung des Monats anzunehmen ist; ein Drittel davon entfällt auf die lichtschwache Zeit, während welcher der Mond bei der Sonne weilt (Conjunktion), ein zweites auf den zunehmenden, das dritte auf den abnehmenden Mond. Ob nur diese Spuren in den Sagen oder noch andere Gründe namhafte Gelehrte[125]) veranlasst haben, neuntägige Wochen bei den alten Germanen anzunehmen, habe ich nicht ermitteln können.

Ich wende mich zu den Mondsagen, in denen die Zahl neun bedeutsam vorkommt, zunächst zu griechischen.

1. Die von Herakles bezwungene, nicht getötete *Hydr*a habe ich schon an einem anderen Orte[126]) als den sich stets wieder erneuenden Mond gedeutet. Ich schrieb damals: „Einige geben der Hydra 50 oder mehr Köpfe, auf den Bildwerken wechselt die Zahl zwischen drei und neun" (Preller). Die Dreizahl dürfte die ursprüngliche sein". Die letzten Worte möchte ich jetzt nicht mehr vertreten, nachdem ich die Bedeutsamkeit der Zahl neun verstehen gelernt habe, vielmehr gerade die Neunzahl für alte und ächte Ueberlieferung halten. Man rechnete eben, wie von den Iden (Vollmond), so von den Kalenden (Neumond) rückwärts 9 Tage des abnehmenden Mondes; täglich erscheint in dieser Zeit ein neuer, verschieden gestalteter Kopf des Ungeheuers; Herakles vernichtet täglich einen, auf den letzten legt er einen schweren Stein, so dass er ganz unsichtbar ist. So bedeuten die 9 Köpfe der Hydra neun Phasen des abnehmenden Mondes.

2. Die zwölf Kinder der Tantalide Niobe, der Tochter der Dione, welche Apollo und Artemis töten, sind unzweifelhaft die 12 Monate des Jahres, gerade wie die 12 Arbeiten des Herakles. Von ihnen heisst es in der Ilias[127]):

> „Jene lagen nunmehr *neun* Tag' im Blut; und es war nicht,
> Der sie begrub".

Ich beziehe dies auf die 9 Tage der Mondtötung.

„Drauf am zehnten begrub sie die Hand der unsterblichen Götter“,

was der Auflegung des Steines auf die Hydra durch Herakles entspricht.

3. Ist man einmal davon überzeugt, dass Achilles Sonnengott ist, so kann man in der Erlegung Hektors nur denselben Vorgang sehen, wie in der des Cycnus. Bedeutsam ist das dreimalige Herumjagen des Fliehenden um Troja (d. h. um den Himmel), das Abziehen der Rüstung, welche von Achilles selbst herstammt, sodann das Hintersichherziehen (Herumschleifen) des toten Leichnams. Hektors Vater Priamos ist Sonnenheld. Dieser verlangt, als er des Sohnes Leichnam vom Sieger erbittet, einen Waffenstillstand von 11 Tagen:

„Gern betrau'rten wir ihn *neun* Tag' in unserer Wohnung!
Dann am zehnten bestatteten wir, und feirten das Gastmahl;
Häuften ihm drauf am eilften den Ehrenhügel des Grabes“ [128]).

Ich fasse die 9 Tage der Totenklage ähnlich wie das neuntägige Daliegen der Niobiden in ihrem Blute.

4. Demeter, ursprünglich höchst wahrscheinlich Mondgöttin, (es ist dies im ganzen auch die Ansicht von Heinr. Dietr. Müller) von Zeus Mutter der Persephone, aber auch Geliebte des Meeres (Poseidon's) suchte *in ein schwarzes Gewand gehüllt und mit Fackeln in den Händen*, (ein Bild des erst schwach beleuchteten, zunehmenden Mondes), *neun Tage* auf der Erde nach ihrer geraubten Tochter, die eine Wiederholung ihres Wesens ist. (Der Raub durch den Unterweltgott bezeichnet das Verschwinden des Mondes aus der Welt oder sein Versinken in Nacht und Tod, gerade wie das Verschwinden der von Thiassi geraubten Iduna). Nach dem sogen. homerischen Hymnus auf Demeter wussten nur die himmlischen Wesen Hekate (Mondgöttin) und Helios um das Geschehene, die erstere zwar weniger genau, denn sie hatte nur den Schrei der Persephone aus ihrer Höhle (d. i. die Unterwelt) gehört, Helios aber hatte den Vorfall mit angesehen. Von diesem erfährt denn Demeter am *zehnten* Tage, dass Aïdoneus der Räuber, der *wahre Urheber aber Zeus sei*, nach dessen Willen (hierin liegt

die Naturnotwendigkeit ausgedrückt) das Mädchen jenem zur Gemahlin bestimmt sei. Darauf verlässt Demeter dem Zeus grollend den Olymp. (Die Bedeutung ist dieselbe wie die des Raubes der Persephone. Beide Sagen scheinen ursprünglich selbständig und erst später mit einander verknüpft zu sein). Um die erzürnte Mutter zu versöhnen, erfolgt die Sendung des Hermes zu Hades (d. h. der Sonnengott führt die geraubte Mondgöttin zurück. Hermes spielt hier also die Rolle des Orpheus, der die Eurydice wieder holt, oder die des Herakles, der den Cerberus herauf holt.) Hades weigert sich nicht, die Geraubte loszulassen, gibt ihr aber einen süssen Granatkern zu essen. Damit ist entschieden, dass sie nicht ganz aus seiner Gewalt befreit werden kann, sondern zu ihm zurückkehren muss, gerade wie Eurydice, obwohl dieselbe dem Orpheus mitgegeben wird. Es wird bestimmt, dass sie ein Drittel des Jahres beim Hades, zwei Dritteile bei der Mutter und den andern unsterblichen Göttern (d. h. im Himmel) weilen soll. (Aus dem Wortlaut des Hymnus V. 400 geht nicht notwendig hervor, dass diese Jahres-Drittel als zusammengehörige Ganze zu denken sind, obwohl der Dichter, der sich natürlich selber nicht mehr über den ursprünglichen Sinn des von ihm Erzählten klar war, sondern „die unverstandene Ueberlieferung in Einfalt wiedergab“, es wohl so gemeint hat).

Wenn meine Auffassung der Sage richtig ist, so haben wir hier eine deutliche Hinweisung darauf, dass die lichtlose oder licht*schwache* Zeit des Mondes auf 9 bis 10 Tage oder auf ein Dritteil seines mit zwei Dritteilen dem strahlenden Glanze und der Himmelswelt gehörenden Daseins berechnet ist[128a]).

5. Wir dürfen es jetzt schon als wahrscheinliche Vermutung hinstellen, dass alle bedeutenderen griechischen Göttinnen Abzweigungen der einen glänzenden, alles sehenden und alles wissenden Himmelstochter sind, welche die Urzeit als einzige *grosse* Göttin in ausgedehntester Weise unter unzähligen Namen verehrte. Eos, die Morgenröte, Thetis, die Meeresgöttin sowie die ganze Schaar der Flussnymphen, Dryaden, Oreaden und dergleichen niederer Genien, deren die griechische Phantasie unzählige geschaffen, vielleicht noch viele andere Göttinnen, sind davon allerdings auszunehmen.

Wie mag es mit den *Musen* oder „den neun gleichgesinnten Schwestern, den Töchtern des ägishaltenden Zeus“ [129]) stehen? Man hat sie aus dem Wesen der Quellnymphen herleiten wollen, mit denen sie allerdings von manchen späteren verglichen wurden [130]). Aber stimmt dazu die Einheit der Person, die doch bei Homer neben der Vielheit stark hervortritt? *Eine* Muse, Zeus Tochter, wird vom homerischen Sänger angerufen und treibt ihn an, die Ruhmesthaten der Männer zu singen. Ueberall ist nun in der Mythologie die *Entwickelung einer Vielheit aus der Einheit* das natürliche, nicht umgekehrt. „Homer kennt nur olympische Musen“ [130]). In einigen Sagen erscheinen sie beflügelt [131]). Ferner, passt nicht zu der Gestalt der sinnenden, alles sehenden und wissenden, zauberkundigen, vor allem den Tanz leidenschaftlich liebenden [132]) Himmelstochter recht gut sowohl die *Rolle* der Muse, der Göttin geistiger Regung, die mit ihren Schwestern, wie Hesiod [133] singt, um die Quelle des Helikon mit zarten Füssen tanzt, als auch ihr *Name*, der doch wohl mit Recht als die *Sinnende* gedeutet wird [134]?) Ist nun schon von vorn herein der angegebene Ausgangspunkt dieser von dem griechischen Geiste nach seiner Eigentümlichkeit so schön entwickelten Gestalten ein wahrscheinlicher, so wird gerade die Zahl *neun* nicht für zufällig zu halten sein, wir werden vielmehr in dieser Zahl der an Kunstsinn sich ähnlichen Schwestern einen physikalischen Grund vermuten dürfen. Mnemosyne gebar sie dem Zeus in Pierien, nachdem er *neun Nächte* bei ihr geruht hatte, „nicht weit von der höchsten Spitze des Olympos, wo ihre glänzenden Chorplätze und schönen Paläste sind“ [135]). Sie stehen in Verbindung mit Orpheus, der, wie oben auseinandergesetzt, ursprünglich ein Sonnengott war, und bilden den Chor des Sonnengottes Apollo. Verehrt wurden sie an Quellen, aber auch auf Berghöhen [136]). Dass neben der *Neun*zahl auch die Zahlen *drei* und *sieben* vorkommen [137]), ist in meinen Augen eher eine Bestätigung meiner Auffassung als ein Widerspruch.

Nun aber das Entscheidende! Auch hier fehlt die Verwandlungsgeschichte nicht, die wir bei Mondmythen ordnungsmässig anzunehmen haben. Aus Ovid's Verwandlungen ist

bekannt, dass die neun Pieriden, welche zunächst die an anderer Stelle verehrten Musen sind, in der jüngeren Sage aber zu sterblichen Menschen geworden sind, in *Elstern* (oder in Krähen) verwandelt wurden, weil sie die Musen zu thörichtem Wettstreit herausforderten. Ueber die Angemessenheit dieses Bildes für die Mondphasen ist nach allem Vorangehenden kein Wort mehr zu verlieren. Wäre sie nicht überliefert, wir könnten eine solche Verwandlung dem Mythus auf den Kopf zusagen und würden höchstens in der Wahl zwischen Adler, Geier, Rabe, Krähe und ähnlichen Vögeln des Himmels einerseits und zwischen Schwan, Gans, Ente und ähnlichen Wasservögeln andererseits schwanken. Nach einer Nachricht[188]) wurden denn auch die Töchter des Pieros in neun *verschiedene* Vögel verwandelt. Die Erzählung erinnert an unser Märchen von den sieben Raben, und ich möchte diese Uebereinstimmung als einen Beweis ihres Alters geltend machen. — Man wird gegen meine Auffassung vielleicht einwenden, die Verwandlungsgeschichte sei nur zu dem Zweck erfunden, um die niedere Geltung der mit den helikonischen concurrirenden pierischen Musen, oder was auf dasselbe hinauskommt, die Ueberlegenheit des griechischen Kunstsinns über den macedonischen, an einem Beispiele klar zu machen, und die Elstern seien ihrer krächzenden Stimme wegen gewählt. Ich verhalte mich gegen derartige Annahmen grundsätzlich zweifelnd. Ich kann die Griechen der älteren Zeit, wie überhaupt die alten Völker in noch unverdorbenem Zustande nicht für so gottlos halten, dass ich an die Möglichkeit glaube, sie hätten derartige, zum Teil doch immerhin hässliche Mythen mit kaltem Blute einem äusseren Zwecke zu Liebe *erfunden*. Erzählte man derartiges von Göttern, so glaubte man auch ursprünglich daran; wenigstens irgendwo wurde ehrlich daran geglaubt; *später* mochte dann wohl der *vorhandene* Mythus zu irgend welchen Zwecken benutzt oder gemissbraucht werden. Ich denke mir also die Grundstäbe und die Entwickelungsstufen dieser Musensage so:

a) Die glänzende Tochter des grossen Zeus am Himmel ist allsehend, sinnend, allwissend, allweise, eine Mnemosyne. („Eine Göttin der titanischen Weltordnung". Preller I, 379).

b) Sie ist eigentlich zerlegbar in neun ganz ähnliche Schwestern, die aber auch die Töchter der als Einheit bestehen bleibenden Mnemosyne gedacht werden können.

c) Diese neun göttlichen Gestalten sind auch Vögel, mithin aus irgend einem Grunde in solche verwandelt. —

Der Name der ältesten und ersten (d. h. doch wohl der ursprünglichen, als Einheit gedachten) Muse, der Kalliope, wird meist als „*Schönsingende*" gedeutet, wohl mit Recht. Doch zeigt die Vergleichung mit *Antiope*, welches unzweifelhaft Mondnamen ist, (sie wird auch als Mutter der Pieriden genannt[139]) und welches „*das entgegenstehende Gesicht am Himmel*" oder die „*Entgegenblickende*" bedeutet, sowie die mit *Argiope* (vgl. Anm. [131]), dass Kalliope auch „*Schönantlitz*" oder die „*Schönblickende*" bedeuten könnte. Ob auch hier ein Wechsel der Bedeutungen eingetreten, eine Zweideutigkeit gesucht, jenes etymolgisierende Spiel getrieben sein mag, welches, wie in dieser Schrift entwickelt worden[140]), so vielfach zur weiteren Aus- und Umgestaltung der Mythen beigetragen hat? — Nebenbei sei auch der Name Urania mit Rücksicht auf unseren Deutungsversuch besonderer Erwägung empfohlen.

6. Der (Mondgöttin) Aphrodite wurde in Eryx ein Fest gefeiert, ἀναγώγια oder Abfahrt; man glaubte, dass sie mit ihren Tauben nach Libyen gegangen. Nach *neun* Tagen wurden dann die καταγώγια gefeiert, das Fest der Ankunft, eingeleitet durch eine vom Meere in den Tempel der Göttin fliegende Taube[141]). Ich meine, dies bezieht sich deutlich auf das Verschwinden des Mondes und das Wiedererscheinen der verschwundenen Gottheit in Gestalt einer Taube.

7. Bei den Celten finden wir die Gallicenae oder Barrigenae, Vorsteherinnen eines Orakels auf der Insel Sena, weissagende und zaubernde Jungfrauen, von denen Pomponius Mela[142]) erzählt. Sie scheinen mir in ihrer Neunzahl ein irdisches Abbild des Collegiums der neun himmlischen Weissagerinnen zu sein, die hiernach schon die Urzeit angenommen haben würde. Doch lässt sich, da es an genaueren Nachrichten gebricht, selbstverständlich nichts Sicheres hierüber sagen.

Es folgen nunmehr germanische Mythen.

8. Von Odhin's Sohn *Heimdall* wird der ungeheuerliche Mythus erzählt: „Er war von *neun* Mädchen, die Schwestern waren, geboren"[143]). Es waren Riesentöchter[143a]). — Die Gestalt Heimdalls tritt so klar in der Ueberlieferung hervor, dass nur seltsame Verblendung in ihm den Mondgott verkennen kann. Meine Auffassung teilt z. B. auch v. Hahn in den Mythologischen Parallelen[144]). „Der germanische Mond", sagt dieser Forscher, „ist nicht bloss sprachlich sondern auch saglich männlichen Geschlechts". Die zahlreichen Ausnahmen von dieser Regel habe ich nicht verschwiegen. In der Anwendung auf Heimdall ist sie richtig. Vom Mondgott hat es einen Sinn zu sagen, er sei von neun Riesinnen geboren; es sind das eben die dem Vollmonde vorangehenden Phasen des zunehmenden, deren neun gerechnet wurden. Natürlich gehören die anderen Phasen des zu- und abnehmenden Mondes dem Heimdall ebenfalls; daher ist er Herr des *Giallarhorns*, dessen Deutung als Mondsichel sicher ist[144a]); daher ist er der *weisse Schwertgott*, *swerdâs hwîta*, ähnlich dem *grossen Chrysaor* (Goldschwert) der Griechen[145]); sein Wesen ist vom Schwerte ausgegangen[146]); als *Rigr* durchwandert er die Welt, denn das Wandern ist des Mondes Lust; er ist mit seinem Sichelschwert „der Wipfel des Weltbaums", wie Simrock den Namen Heimdall deutet[147]). Seine Wohnung ist *Himinbiörg*, die Himmelsberge, sein Ross *Gultoppr* (Goldzopf), er selbst hat goldene Zähne; er ist Wächter der Götter. „Er bedarf weniger Schlaf als ein Vogel und sieht sowohl bei Nacht als bei Tage hundert Rasten weit"[143]). Hierin hat er eben einen Vorzug vor dem Sonnengott, welcher bloss bei Tage sehen kann; der Mond aber scheint bei Nacht und oft auch am Tage. „Er hört auch das Gras in der Erde und die Wolle auf den Schafen wachsen"[143]), wohl weil er der stillwandelnde Herr der lautlosen Nacht ist. Wenn unter den Namen des Widders *Heindali* aufgeführt wird, so möchte ich zur Erklärung an das in dieser Schrift über den Widder der *Helle* Bemerkte erinnern[148]).

9. Wir kommen zur Betrachtung von *Odhins* goldenem Armring, genannt *Draupnir*. Sein Name kommt von *drinpa*, „tropfen“:

„Acht entträufeln ihm eberschwere
In jeder neunten Nacht“[149]).

Er ist wie der goldborstige Eber (die Sonne) vom Zwergen Sindri geschmiedet. Als *Balder* verbrannt wurde, legte Odhin zuletzt diesen Ring noch auf den Scheiterhaufen. So wurde er mit jenem verbrannt, aber Balder sandte ihn auf die Oberwelt zurück.

Man hat den Ring Draupnir für das Symbol der Fruchtbarkeit erklärt[150]), das könnte aber höchstens eine späte Umdeutung sein, wie solche ja ohne Zweifel gerade bei den nordischen Sagen stattgefunden haben. Ich bitte dagegen folgende Gedankenreihe zu beachten.

Odhin ist, wie oben[151]) auseinandergesetzt worden, Gott des Himmels. Viele seiner Attribute entsprechen dieser seiner Wesenheit und ergeben sich als Sonne und Mond. So die beiden Raben Hugin und Munin, seine Augen, das verpfändete und das unverpfändete, so auch wahrscheinlich die zwei Wölfe Geri und Freki, die ich für wesengleich halte den beiden breitnasigen, gefrässigen, kupferfarbigen Hunden, den Boten Yama's, die uns aus den heiligen Liedern der alten Inder bekannt sind[152]). Odhins achtfüssiges Ross Sleipnir bedeutet wahrscheinlich ebenfalls das Sonnenross. In diesen Vorstellungskreis fügt sich nun auch der Ring Draupnir gut ein, wenn wir ihn als den Mond, zunächst als die glänzende Scheibe des Vollmondes auffassen. „In jeder neunten Nacht träufeln acht ebenschwere von ihm nieder“ kann doch wohl nur bedeuten: in jeder von den darauf folgenden Nächten träufelt einer nieder, so dass es nach der achten Nacht mit dem ersten neun Ringe, oder in der neunten Nacht ausser dem ersten acht Ringe sind. Es werden also neun Formen des Mondes in aufeinanderfolgenden Nächten gerechnet, wie wir dies in den vorhergehenden Fällen gesehen oder vermutet haben. Die Verbrennung des Ringes kann zunächst nur auf

die Vernichtung des Mondes, die Zurücksendung nur auf sein Wiedererscheinen bezogen worden sein. Simrock hat Recht, wenn er die von andern versuchte Deutung auf den *tautröpfelnden* Mond zurückweist[153]), die auf die *Phasen* des Mondes hätte er gelten lassen sollen. Auch v. Hahn[154]) fasst den Ring Draupnir als den Mond, erklärt aber sonderbarer Weise die neun Tage als ebensoviele Jahre. Ich sehe nicht den geringsten Grund zu dieser Annahme.

Wenn die Deutung des Ringes sicher ist, so würde dies zugleich die Anschauung unterstützen, welche ich schon oben ausgesprochen habe und für welche sich viel Wahrscheinliches vorbringen liesse, dass nämlich *Balder* selber ursprünglich Mondgott ist[155]).

10. Der neuntägige Ritt Hermodhs zu Hel ist so eng mit dem Baldermythus verknüpft, dass ich ihn im Zusammenhange mit demselben behandelt habe. Ich verweise daher auf Anmkg. 155.

11. 12. 13. Von den *neun* Nächten im *Gerdha*-Mythus und von denen, welche *Skadhi* abwechselnd in Thrymheim und in Noatun zubringt, ist oben gehandelt. — Von den *neun* Jungfrauen, welche vor Menglödh's Knieen sitzen, soll im nächsten Abschnitt die Rede sein.

14. *Das Märchen von der Hochzeit der Frau Füchsin.* Die Brüder Grimm teilen (Nr. 38) folgendes Märchen, welches vielfach in Hessen und in den Maingegenden erzählt werde, mit: „Es war einmal ein alter Fuchs mit *neun Schwänzen*, der glaubte seine Frau wäre ihm nicht treu und wollte er sie in Versuchung führen. Er streckte sich unter die Bank, regte kein Glied und *stellte sich, als wenn er mausetot wäre*. Die Frau Füchsin ging auf ihre Kammer, schloss sich ein, und ihre *Magd, die Jungfer Katze,* sass auf dem Heerd und kochte. Als nun bekannt ward, dass der alte Fuchs gestorben war, so meldeten sich die Freier". Zuerst kam ein junger Fuchs und liess sich melden. „Hat er denn auch *neun* so schöne Zeiselschwänze wie der selige Herr Fuchs"? frug die Füchsin. — „Ach nein", antwortete die Katze, „er hat nur einen". — „So will ich ihn nicht haben". — Darauf kam ein

Fuchs mit *zwei Schwänzen*, aber es ging ihm nicht besser als dem ersten. Danach kamen *noch andere immer mit einem Schwanze mehr*, die alle abgewiesen wurden, *bis zuletzt einer kam, der neun Schwänze hatte, wie der alte Herr Fuchs.* Die Frau Füchsin wollte mit diesem Hochzeit feiern, da *regte sich der alte Fuchs* unter der Bank, prügelte das ganze Gesindel durch und jagte es mit der Frau Füchsin zum Hause hinaus.

Damit die Behauptung nicht lächerlich erscheint, dass hier ein Göttermythus vorliegt, der nicht nur auf die Erde, sondern sogar in die Tierwelt herabgesunken ist, muss erstens wahrscheinlich gemacht werden, dass Sonne und Mond als ein Füchsepaar bezeichnet worden sind; zweitens, dass die Katze hier eine auch sonst nachweisbare Rolle spielt; drittens, dass die Mondphasen unter dem Bilde von Schwänzen gefasst worden sind.

Für den ersten Punkt wird sich mehr als ein Wahrscheinlichkeitsbeweis allerdings wohl nicht erbringen lassen, da der Fuchs im Mythus sonst nicht eben oft erscheint. Erwägt man jedoch, was bei den Germanen Odhins Wölfe *Geri* und *Freki*, bei den Indern Yama's *kupferfarbige* Hunde *Cyâmas* und *Çabâlas* bedeuten, (ganz abgesehen von der Auffassung von Sonne und Mond als falben Pferden oder Füchsen, als goldborstigen Ebern und Widdern mit goldenem Vliess), so ergibt sich, dass Sonne und Mond mehrfach als Tiere, und zwar als wolf- oder hundeartige Tiere angesehen worden sind, und dass man deren Fell auch als *kupferfarbig*[157]) bezeichnete. Der Fuchs mit seinem roten Fell scheint sich gut in diesen Vorstellungskreis zu fügen. — Bei den Tschechen erscheint er, wie schon erwähnt, als Kinderbringer[57 a]). — Die Vorstellung dieses Tieres ist schwer zu trennen von der des langen es auszeichnenden Buschschwanzes, ja in manchen Sprachen geht der Name für Fuchs gerade von diesem seinem natürlichen Schmucke aus[158]). Es ist daher nicht unmöglich, dass die dritte der in unserem Mythus sich zeigenden Vorstellungen von den Schwänzen als den Mondphasen wesentlich dazu mitgewirkt hat, hier einmal den Fuchs an die Stelle anderer sonst eher als sonnen- oder

mondhaft geltender Tiere zu setzen. Denn das dürfte nach J. Grimm's Auseinandersetzungen in der deutschen Mythologie[159]) keinem Zweifel unterliegen, dass das mittelhochdeutsche Wort *wadel*, ndd. waal) ein Ausdruck für die Mondphasen ist.

Es erscheint stets als ein Lichtblick auf dem dunkeln Pfade mühevoller Untersuchungen, wenn man bei einem anderen Forscher eine Thatsache bezeugt findet, zu deren Erkenntnis dieser von ganz anderen Voraussetzungen ausgehend gelangt ist, welche ihm bei seiner Untersuchung unerklärlich oder nichtsbedeutend, vielleicht sogar unbequem und widerspruchsvoll erscheint, so dass er geneigt wäre, einen Irrtum anzunehmen, wenn er nur wüsste, wie er ihn fortschaffen könnte, — und wenn man nun sieht, wie diese Thatsache in anderem Zusammenhange vortrefflich sich erklärt. So sind für diese Untersuchung die Versuche interessant und wichtig, das Sanskritwort *sinîvâlî* zu erklären. *Sinîvâlî*, die wir oben (S. 25) als Geburtsgöttin kennen gelernt haben, ist *„die Genie des ersten Neumondtages und dieser Tag selbst“* (P. L.); das Wort ist offenbar eine Zusammensetzung, deren zweiter Teil das skr. Wort *vâla* ist, (*Schweifhaar*, bes. Rosshaar (Schweif): P. L.; vgl. *vâlaka*, Schweif eines Pferdes oder Elephanten; *vâlabandha* Schwanzriemen; *vâlin*, geschwänzt und haarig, auch Name eines Affen. P. L.). A. Kuhn[160]) sagt: „Uebrigens erklärt Yâska das Wort *vâla* in diesem Falle durch *parvan* interlunium, während es bis jetzt in den Veden nur in der Bedeutung *Schweif* belegt ist . . . ., weshalb erst weitere Bestätigung jener Bedeutung abzuwarten ist; einstweilen mag indess auf einen deutschen Ausdruck für die Mondphasen hingewiesen werden, der gleichfalls die Bedeutung *Schweif* hat, näml. mhd. nhd. *wadel, wedel,* ndd. *waal,* Grimm Myth. 674); allein ob hier etymologische Verwandtschaft vorhanden sei, muss jetzt noch zweifelhaft bleiben“. Jedenfalls scheint mir eine Verwandschaft der Anschauungen vorzuliegen. Der erste Teil der Zusammensetzung *sinîvâlî* ist verschieden erklärt worden[161]); mir scheint die indische Angabe, dass *sina*, fem. *sinî* = *sita*, weiss sei (P. L. u. *sina*) eine genügende Erklärung zu geben; *sinîvâlî* wäre darnach „Weissschwanz“,

Bezeichnung der ersten sichtbaren Mondphase, ähnlich wie *çuklapaksha* „Weissfittig od. Lichtfittig (oder Weissschopf?), dann = Licht*hälfte, çuddhapaksha* (*çuddha* hell, rein) Bezeichnungen für den zunehmenden Mond sind. Auch für das Irische wird der Ausdruck *Schweif* für Mondphase bezeugt[161]). Die neun Fuchsschwänze im Märchen bedeuten also dasselbe, was die neun Köpfe der Hydra, die neun Formen des Ringes Draupnir, die neun Jungfrauen Menglödhs u. s. w. bedeuten.

Was die Katze anbetrifft, so genüge der Hinweis, dass die Katze das heilige Tier der (Mondgöttin) Freyja war, dass Wiesel und Katze als Dienerinnen und Zofen der Göttin angesehen wurden[162]). Somit glaube ich als den vergessenen Sinn des sonderbaren Märchens erschlossen zu haben: Der rote Fuchs mit seinen neun Schwänzen, der Mond, stirbt oder ist scheintot, (nur in einigen Nebenformen des Märchens ist von wirklichem Tode gesprochen[163]), was aber für die Auffassung ganz gleichwertig ist). Alsbald beginnt die alte himmlische Liebesgeschichte von neuem; um die Sonne, hier die Frau Füchsin, werben neun Freier. Der erste hat nur einen Schwanz (erste Phase des zunehmenden Mondes, eine männliche *sinîvâlî);* darnach kommt täglich einer mit einem Schwanz mehr bis zum Vollmond, bis zu welchem neun Phasen gerechnet werden. Damit ist denn der *alte* Herr Fuchs wieder ganz lebendig geworden und er kann nun von neuem sterben.

Ich hoffe gezeigt zu haben, dass die Zahl *neun* in gewissen Mythen deutliche Beziehung auf die Mondphasen enthält. Es fällt mir nicht ein, überall, wo diese Zahl vorkommt, dieselbe Beziehung zu vermuten. Die Zahl ist nämlich allerdings im Laufe der Zeit zu einer heiligen, vielfach ohne Bewusstsein des ursprünglichen Grundes angewendeten geworden, und so mag sie beispielsweise im 2. Verse der Völuspa und in Fiölsvinnsmâl v. 27 gebraucht sein.

VII.

DAS LIED VON FIÖLSVID.

Das Fiölsvid-Lied gilt für das allerdunkelste der ganzen Edda. Simrock sagt: „Das Ganze scheint ein einziges grosses Rätsel, dem viele kleinere eingewebt sind.“ Ich meine, wer den voraufgehenden Auseinandersetzungen gefolgt ist, wird so viele bekannte Züge finden, dass ihm die Grundlage des Mythus im grossen und ganzen klar sein muss. Die alten mythischen Anschauungen sind wie die Stäbe, die der germanische Zukunftsbefrager über das Tuch streute. Wer die Zeichen kennt, liest die aufgehobenen. Die Reihenfolge ist nicht immer dieselbe, trotzdem wird ein zusammenhängendes Ganzes aus ihnen gemacht. Denn das ist ein beherzigenswerter Punkt: Nur die kurzen, ihrem Sinn nach festbestimmten Stäbe werden einigermassen treu der Zukunft überliefert, weil es eben einfache Grundanschauungen sind; die Zusammenfügung wechselt, andere Zuthaten werden beigefügt, besonders führen sittliche oder dichterische Absichten zu veränderter Auffassung und Färbung. — Versuchen wir nun eine Deutung des Liedes von Fiölsvid unter Hinzuziehung des in vielen Beziehungen ähnlichen (neueren) Svendal-Liedes[164]). Ein Herausgeber[165]) sagt: „Was von Menglödh's Jungfrauen gesagt ist, deutet auf einen Naturmythus hin.“ Ich meine, die übrigen Züge erst recht.

Es handelt sich da um zwei Liebende, nicht irdische Wesen, sondern Götter, welche durch Schicksalsspruch zunächst weit von einander getrennt, nichtsdestoweniger für einander bestimmt sind. Ihre Vereinigung erfolgt dann auch dem Schicksal gemäss. („Urdhas Ausspruch ändert Niemand“ 47). Der

Bräutigam heisst *Svipdagr* (42), der Sohn des *Sôlbiart* (47); *sôlbiartr* heisst *sonnenhell; svipdagr* wird als „Beschleuniger des Tages“ gedeutet[166]. — Die Braut heisst *Menglödh* d. h. „*die des Schmuckes frohe.*“ „Die *sonnenglänzende* ist ihm verlobt seit langem“ heisst es Str. 42. Deutlicher kann doch kaum ein Mythus reden. Die sonnenglänzende Braut des Sohnes des *Sonnenhellen*, d. h. des Sonnengottes, ist die Mondgöttin. Der Schmuck, das Halsband oder der goldene Kranz ist ihr uraltes Eigentum, ihr wesentliches Kennzeichen, der Kranz der Ariadne, Freyjas Brisingamen[167]. J. Grimm[168] hält daher Menglödh für einen Beinamen der Freyja; sie ist ihr jedenfalls wesengleich.

Die Liebesgeschichte des Paares ist von der Natur vorgezeichnet, unabänderlich vom Schicksal angeordnet; ein Grund ist trotz der Wunderbarkeit nicht nötig anzugeben, weil wir den Vorgang mit Augen sehen. „Nun ist gewiss, wir beide werden miteinander Lebenszeit und Lebensdauer zusammen verbringen“ heisst es in den Schlussworten des Liedes. Menglödh wohnt in einer wunderbaren Burg mit Namen Hyfjaberg, im Sitz der Riesen (Str. 1) zu der Svipdag windkalte Wege führen (47), womit wohl nur die Länge des Weges von dem nordischen Dichter bezeichnet wird. Vor ihren Knien sitzen *neun* Jungfrauen (38): *Hlîf* (Schutz), *Hlîfthursa* (Thursenschutz), *Thioðvarta* (Volksschirmerin), *Biört* (Glänzende), *Blîð* und *Blîðr* (Gütige), *Frîd* (Sanfte), *Eir* (Heilende, Helfende) und *Oerboða* (?)[169]. Man hat mit Recht bemerkt[170] dass diese Jungfrauen, deren Namen sie als Genien der Freude und des Friedens bezeichnen, symbolisch das Wesen *Menglödhs* bezeichnen. Es verlohnt sich daher der Mühe, sie noch näher ins Auge zu fassen. Als *Windkaldr* (unter diesem Namen hat sich *Svipdagr* eingeführt) Auskunft über sie verlangt, antwortet der Burgwächter *Fiölsvidr* (der vielwissende) Str. 40:

„Jeglichen Sommer, so ihnen geschlachtet
Wird an geweihtem (eigtl. durch einen Altar geweihtem
â stallhelgum stað) Orte,
Welche Krankheit überkommt die Menschenkinder,
Jeden nehmen sie aus Nöten.“

Sie geniessen also göttliche Verehrung, es wird ihnen an Altären geopfert, und sie heilen Krankheiten. Vergleicht man damit, dass von dem Berge (Hyfjaberg), wo die herrliche Jungfrau *Menglödh* weilt, gesagt wird (37), er sei „lange der Schwäche und dem Wundenschmerze eine Wonne (d. h. Heilung)[170]) und: „Gesund wird jede Frau, wie verjährt war das Uebel, die den steilen erstieg“[171]); — ferner, dass in Bezug auf den in jener Burg wachsenden Baum *Mîmameidh*, Str. 22, wie es scheint, gesagt wird: „Von dessen Frucht soll man zum Feuer tragen vor *kreisenden* (?) Weibern,“ nämlich um ihnen das Gebären zu erleichtern[172]), — so ergibt sich, da alle diese Züge zugleich das Wesen *Menglödhs* bezeichnen, dass diese *sonnenglänzende, des Schmuckes sich freuende, göttliche Sonnenbraut eine Geburtsgöttin* ist, was bekanntlich für die Mondgöttin ein ganz wesentlicher und notwendiger Zug ist. Nicht unbeachtet darf nun die *Neunzahl* der vor Menglödhs Knien sitzenden Jungfrauen bleiben. Nach dem, was ich im vorigen Abschnitt auseinandergesetzt habe, sowie nach der Auffassung von Menglödhs Gestalt, wie sie sich uns jetzt schon ergeben hat, kann es gar keinem Zweifel unterliegen, dass darunter (ursprünglich)[173]) nichts anderes als Mondphasen verstanden wurden. Menglödhs Burg ist in Fiölsvinnsmâl märchenhaft beschrieben, und ich bin weit entfernt davon, in jeder Einzelheit eine Beziehung auf die Mondgöttin finden zu wollen; allein genug Züge sprechen doch dafür, dass mit der Burg Hyfjaberg, von deren wundervollem Bau die Menschen nur von Hörensagen Kunde haben, ursprünglich die Unterwelt, eben das Reich weitab von der bewohnten Erde, in welchem die Mondgöttin herrscht, gemeint sei. Dass die Burg zum Gebiet der Riesen gehört, so gut wie die, welche Gerdha, des Riesen Gymir Tochter, bewohnt, scheint aus Nr. 1 deutlich:

> Vor der Veste
> Sah er den Fremdling nahen,
> Den Riesensitz ersteigen[174]).

Das Gitter *Thrymgiöll* (Donnerschall, 10) und die Lehmmauer *Gastropnir* (12), die von der Mauer, welche um goldene Säle zu glühen scheint (5), nicht verschieden sein wird, mögen

märchenhafte Erfindungen sein, um die Hindernisse, die dem Ersteigen dieser entfernt liegenden Burg natürlich im Wege stehen, zu schildern. Beachtenswert ist jedoch, dass der Ankömmling *Svipdagr* um die gefährliche Flamme *(um hættan loga* 2) schweift, wonach also die Burg wie die Gerdhas von Flammen umlodert ist[175]), und dass der Sal umschlungen ist von klugerdachter, stets flammender Lohe (er slunginn er vîsum vafrlôga 31), was eine Hinweisung sowohl auf das Totenreich als auf den flammenden Himmelskörper zu enthalten scheint. Dazu passt die Benennung und Beschreibung des Sales:

„*Glut* wird er genannt,
Der weifend sich dreht
Wie auf des Schwertes Spitze.
Des einsamen Hauses
Soll man immerdar
Nur den Schall vernehmen“ (33).

Der Wunderbaum Mîmameidhr ist von Müllenhoff[176]) als der Weltbaum erwiesen, in dem schwarzen Hahne *Viðofnir* (25) mit dem Sichelschwanz (der *blinkenden* Sichel, für welche die Riesin den *hævateinn* geben wird, mit dem er getötet werden kann, 30) erkennt v. Hahn[177]) ganz recht den Mond. Und wer sollte nicht in den beiden grimmigen und schnaufenden Hunden (*Geri* = gierig, *Gîfr* = heftig) die bekannten grimmen Unterweltshunde *Yama's* (*Çyâmas* = Schwarzer, *Çabâlas* = Gesprenkelter = Cerberus), an dem die Verstorbenen vorbeimüssen, um in *Yamas* Behausung zu gelangen, wieder erkennen? Für meine Annahme, dass diese beiden Hunde, die Kinder der *Sarama (Sârameyau)*, eigentlich die Sonne und den Mond bedeuten, sehe ich in Fiölsvinnsmâl eine schöne Bestätigung:

„Abwechselnd zu schlafen war ihnen auferlegt,
Seit sie hier [vor Hyfjaberg] Wächter wurden:
Einer schläft Tags, der andere Nachts,
Und so mag Niemand hinein“ (16).

Wenn man Odhins Wölfe Geri und Freki diesen Hunden gleich gesetzt hat, so habe ich nichts dagegen einzuwenden.

Sie bedeuten in einem anders zusammengesetzten Sagengebilde dieselbe Sache.

Ich höre den Einwurf: „Wie ist es denkbar, dass sowohl die beiden Hunde, als auch Svipdagr und Menglöhd Sonne und Mond bedeuten? Freuen sich nicht die Hunde bei Svipdags Ankunft (44) und lassen sich diese Anschauungen überhaupt in *einer* und derselben Erzählung vereinigt denken? Die Antwort ist leicht. Nur wenn der Erzähler noch das Bewusstsein von der Bedeutung der von ihm angeführten mythischen Züge gehabt hätte, wäre eine derartige Vereinigung unmöglich gewesen. Aber wie wäre das glaublich? Verrät nicht der märchenhafte Ton der ganzen Erzählung, das längst unverstandene, seit uralter Zeit überlieferte Züge zusammengestellt sind? Und findet nicht in den allermeisten Mythen eine ganz gleiche Vermengung statt?

In dieser Beziehung ist eine Vergleichung mit dem altdänischen Liede vom jungen Svendal[178]) lehrreich, welches ausser Zügen, welche in Fiölsvinnsmâl vorkommen, solche enthält, denen wir im Skirnisför und im Grôgaldr begegnen. Jung Svendal erlöst eine verzauberte Jungfrau, welche seit 18 Wintern in einem Schloss schlummert. Die Hindernisse sind hier Planken von *hartem Eisen* und eine Pforte von *Stahl;* statt der grimmigen Hunde erscheinen der *Löwe* und der *wilde Bär,* statt des Baumes Mimameidhr „die Linde mit ihren vergoldeten Blättern“ (25). Jung Svendal reitet über das breite Meer und durch die grünen Wälder, um zum verzauberten Schloss zu kommen. Ehe er die Reise antritt, „zieht er zum Berge hinaus und weckt seine tote Mutter“. Sie erscheint aus dem Grabe und gibt ihm einen Hengst und ein stets siegreiches Schwert (genannt Adelring), mit dem er die Aufgabe lösen kann. Wie einerseits wichtige Züge der alten Ueberlieferung (die Waberlohe, die beiden Hunde) abgeblasst sind, andere, (wie die das Wesen *Menglödhs* bezeichnenden neun Jungfrauen, die Heilkraft des Baumes), ganz geschwunden sind, so sind andererseits der Hengst und das Schwert Züge, die wir in Skirnismal finden, wo es Str. 9 heisst:

„Nimm denn mein rasches Ross, das dich sicher
Durch die flackernde Flamme führt.
Nimm mein Schwert, *das von selbst sich schwingt*
In des Beherzten Hand“;

die merkwürdige Erweckung der Mutter stimmt zu dem seltsamen Grôgaldr (d. i. Groas Zauber), dessen Inhalt die Heraufbeschwörung und Befragung der toten Wahrsagerin Groa durch ihren einzigen Sohn, der eine lange Wanderung unternehmen will, bildet. Um nicht zu ermüden, unterdrücke ich meine Vermutungen über diese Groa. Ich kann jedoch diese Besprechung nicht verlassen, ohne auf eine entgegenstehende Ansicht einzugehen. Lüning, ein Herausgeber der Edda, billigt einen Ausspruch Cassel's, den dieser bei Erwähnung Menglödh's thue: „Ueberall ist das verborgene Ziel, das ersehnte Streben, uns in tiefsinniger Weise von der alten Sage durch das Bild einer Jungfrau und das Ringen nach Liebe derselben dargestellt“. Lüning will dies als den *Grundgedanken des Liedes* gelten lassen und fährt fort: „Das ersehnte Ziel, das Glück des Lebens erreicht zuletzt sicher der dazu Berufene, aber nur dieser; die unberufene Gier wendet vergeblich List und Gewalt an, und wenn sie schon am Ziele zu sein glaubt, ist sie gerade so weit wie vom Anfange (das Mittel, den Hahn zu töten, ist gefunden, aber um in dessen Besitz zu gelangen, muss man dem Hahn vorher die Schwungfeder ausziehen)“.

Ich für meinen Teil halte es für einen Grundirrtum zu glauben, es sei jemals ein Mythus so enstanden, dass sich Jemand vorgenommen habe, eine sittliche Idee unter seltsamen, den gewöhnlichen Wahrnehmungen widersprechenden oder entrückten Bildern auszudrücken oder derartige Rätsel zu formen, wie das vom Hahn Vidofnir Erzählte. Das Rätselhafte ist in die Mythen vielmehr dadurch gekommen, dass *rätselhafte Vorgänge* dem Verständnis nahegebracht und mit unzulänglichen (weil auf ungenügende Sachkenntnis sich stützenden) Sprachmitteln ausgedrückt werden sollten. Spätere Erzähler mögen tiefe Gedanken in die *überkommene* Erzählung hineingelegt oder hineingeheimnist haben, wie ja allerwärts die Dichter ältere Stoffe benutzen, um ihre Ideen hineinzutragen, aber den

ursprünglichen Sinn des Stoffes zu erkennen, können wir nur erhoffen, wenn es uns gelingt, jene alten Erzählungen als einfache Gedanken zu fassen, die in der ersten Fassung als verständliche oder geradezu gesagt als volksmässig-kindliche und hausbackene Urteile über seltsam erscheinende Vorgänge oder Naturrätsel, nicht selbst als Rätsel ausgesprochen waren. Simplex sigillum veri.

SCHLUSSWORT.

Die im Vorstehenden entwickelten Gedanken gehen sämmtlich von einem Punkte aus und legen sich um den einen Grundgedanken herum, dass die uralte mythische Liebesgeschichte mit der verhängnisvollen Trennung, Verwandlung und Wiedervereinigung sowie dem Kampf auf Leben und Tod, der so oft damit verbunden ist, nicht, wie die meisten Erklärer bisher angenommen haben, sich auf den Wechsel der Jahreszeiten, oder den Umlauf des Jahres, oder das Verhältnis des Sonnengottes zur Erde und zur Saat bezieht, auch nicht, wie Max Müller behauptet hat, auf das Verhältnis der Sonne zur Morgenröte, sondern einzig und allein auf das natürliche Verhältnis des zu- und abnehmenden oder verschwindenden Mondes zur Sonne, von der er sich abwechselnd entfernt und der er sich wieder nähert. Dabei lasse ich die Möglichkeit einer späteren Umdeutung offen, wie ja beispielsweise bei den Germanen eine noch weiter gehende Umdeutung auf das Weltenjahr und die Wiedererneuerung der Schöpfung nach der Götterdämmerung stattgefunden hat. Es sind das aber nicht ursprüngliche Anschauungen. Dass dies so ist, glaube ich durch die Hinweisung gezeigt zu haben, dass meine Annahme allein diejenige Einfachheit sowie Klarheit und Anschaulichkeit der Bilder bietet, welche wir für die Entstehungszeit annehmen müssen, wenn wir nicht glauben wollen, die einfachen Menschen der Urzeit hätten eine grössere Fähigkeit besessen, Rätsel zu raten und zu verstehen, als wir. Wer waren denn jene Menschen, die Jahrhunderte, vielleicht Jahrtausende vor dem homerischen Zeitalter diese einfachen Sagenbilder formten, deren zähe Dauerbarkeit wir bewundern müssen, da sie zum Teil bis auf den

heutigen Tag fortleben? Viehzüchter, die in den einfachsten Verhältnissen lebten, deren Gedanken sich in engem Kreise bewegten, und die eine naïve Freude empfanden, einfache Bilder zum Ausdruck einfach angeschauter Verhältnisse zu gebrauchen. Diese Leute sollen, was sich mit vorhandenen Worten schlicht ausdrücken liess, verhüllt haben unter rätselhaften Bildern, die von dem einen gebraucht, von dem andern ohne beigefügte Deutung unmöglich verstanden werden konnten? Die Forderung, die man an eine wissenschaftliche Sagenerklärung stellen muss, ist, aufzuweisen, welche sprachlichen Elemente, die von einem gebraucht von allen verstanden werden konnten, den Mythus gezeugt haben. (*Bei manchen*, auf den ersten Blick oder beim blossen Hören vielleicht minder deutlichen Wendungen, *darf man getrost ein Hinzeigen mit dem Finger zur Verdeutlichung voraussetzen*). Ist der vorher ausgesprochene Satz richtig, so ergibt sich daraus, dass die Deutung des ursprünglichen Sageninhaltes nur Sache des Sprachforschers, nicht des Archäologen sein kann. Der letztere klebt naturgemäss zu sehr an sehr späten Zeugen der Auffassung. Ehe man anfing, den Mythenstoff in Kunstwerken darzustellen, mussten notwendig Jahrhunderte, wenn nicht Jahrtausende verflossen sein. Ich will damit die Hülfe, welche die Betrachtung der alten Kunstdenkmäler gewährt, keineswegs ganz von der Hand weisen, ganz abgesehen davon, dass ich selbstverständlich erkenne, von wie hervorragender Bedeutung dieser Zweig der Wissenschaft für eine Aufstellung der Kulturgeschichte, die wir anstreben, ist. Wenn also z. B. in alten Kunstdarstellungen die lernäische Hydra *neun* Köpfe hat, so kann ein solches Zeugnis über die *Zahl*, so gut wie ein litterarisches, der Aufmerksamkeit wert sein. Allein so viel dürfte klar sein, der alte Künstler, welcher Herakles als Mann darstellte, wie er mit dem Feuerbrande ein schlangenartiges Scheusal bearbeitet, war von der ursprünglichen Auffassung des Mythus schon sehr weit entfernt, ja selbst das Material, mit dem er arbeitete, musste die ursprüngliche Bedeutung notwendig verdunkeln helfen. Die künstlerische Darstellung überhaupt musste die Gottheit herabziehen und vermenschlichen;

der Naturvorgang als solcher konnte nicht dargestellt werden. Eine entwickelte Kunst konnte dann wieder durch Schaffung ideal-schöner Gestalten den Beschauer das Göttliche als eine überirdische, himmlische, beseeligende und das gequälte Menschenherz beruhigende Macht ahnen lassen, wie dies die Griechen in ihren edelsten Erzeugnissen erreicht haben. Doch darin liegt selbstverständlich keine Rückkehr zum alten Verständnis, sondern vielmehr eine weitere Entfernung davon, ein Hinaufstreben zur Idee des Göttlichen unter Hineinziehung ethischer Gesichtspunkte, von denen der Mythus in seinem Ursprung nichts wusste. —

Also *Einfachheit* der Bilder ist die erste Forderung. Doch genügt solche Einfachheit allein natürlich noch nicht, um eine Sagenerklärung als glaubhaft erscheinen zu lassen. Dass gewisse einfache Bilder in der Sprache verwendet wurden, muss vielmehr *philologisch-historisch bewiesen* werden. Da ist es nun eine grosse Hülfe, ich möchte sagen ein Trost inmitten des Zweifels, wenn wir gewisse sprachliche Bilder bei verschiedenen Völkern, die gar nicht mit einander verwandt sind, und noch dazu in getrennten Zeiträumen vorfinden, so dass sich daraus ergibt, dass bestimmte Anschauungen und Bilder mit einer gewissen Notwendigkeit entstehen. In einem afrikanischen Dialekte sagt man „die Sonne stirbt“ für „die Sonne geht unter“[179]). Nach der Vorstellung der Süd-Australier ist der Mond der Mann der Sonne, die ihn jeden Neumond tötet[180]). Da haben wir Vorstellungen, wie wir sie auch in Indien und Griechenland, in Litauen und auf Island finden; es ist schon viel gewonnen, dass die Möglichkeit oder *das wirkliche Vorkommen* dieser Vorstellungen bewiesen ist. Bei der grossen Schwierigkeit der Aufgabe und der Unsicherheit, welche leider bisher noch immer auf dem Gebiete der Sagenforschung herrscht, halte ich es für methodisch geboten, vorläufig nur solche Deutungsversuche zu wagen, welche sich durch eine Menge, ich möchte sagen durch eine *erdrückende* Menge von ähnlichen Fällen stützen lassen. Ich würde z. B. mit der Vermutung, welche ein Gelehrter ausgesprochen hat, dass der Scyllamythus entstanden sei, weil sich in der Natur

zwei bestimmte Vögel befehden, zurückhalten, bis genügend gezeigt ist, dass so überhaupt ein Mythus entstehen kann, oder vielmehr, dass so wirklich *viele* Mythen entstanden *sind.*

Zum Schluss will ich noch einmal auf das bestimmteste hervorheben, dass ich mich als Sprachbeflissener nur berufen fühle, zur Aufklärung der *Entstehung* der Mythen nach meinen Kräften beizutragen. Für die Cultur-, Literatur- und Kunstgeschichte ist es natürlich von Wichtigkeit, die verschiedenen Formen, die eine Sage im Laufe der Zeiten angenommen hat, aufzudecken. Ich halte mich nicht dazu berufen, sondern bestrebe mich nur, was von anderen in dieser Richtung, zum Teil durch emsige Kleinforschung, beigebracht worden ist, als Bausteine zum Weiterbau zu verwenden. Für das Streben jedenfalls, den Anlass der Sage und weiter nichts aufzufinden, erscheint es nicht nötig, eine Sage bis in ihre spätesten Ausläufer zu verfolgen; ausgenommen natürlich, dass in einer späten Form doch noch ein Rest alter, sonst nicht bewahrter Ueberlieferung zu vermuten ist. Von diesem Gesichtspunkte aus rühmt es Max Müller mit Recht an Welcker, dass er viele Dinge auslässt[180a]. „War eine Mythe einmal entstanden, so konnten Dichter, Künstler, Philosophen und alte Weiber damit machen, was sie wollten“.

ANMERKUNGEN.

[1]) Vgl. beispielshalber Preller's richtige Deutung der Sage von der *kerynitischen Hirschkuh* und von der Jägerin *Arge,* Griech. Myth. II[2] S. 196 f.

[2]) Vgl. *Usener* im Rhein. Mus. 23 S. 357 f.: „Eine fast *unerschöpfliche* Mannigfaltigkeit von göttlichen Gestalten und Sagenbildern ist aus *wenigen und einfachen* Elementen aufgeschossen! — *Preller,* Dem. und Perseph. S. 171 (wo er von „der unerschöpflichen Volubilität und Lust, sich zu metamorphosieren, welche der griech. Fabel eigentümlich ist“, spricht): „Wo nur immer eine Assimilation möglich ist, da schliessen sich Märchen und Märchen zusammen und formieren, wenn nicht ein neues, doch eine *Variation des alten Themas.* So ist die ganze griech. Mythologie wie ein üppiges Gebüsch, das aus verschiedenen Wurzeln aufgeschossen, je mehr es aufsprosste, desto mehr in anmutiger Verstrickung seiner Zweige sich ausbreitet und um sich greift“. — *v. Hahn,* Myth. Parallelen S. 84: „Bekanntlich fasst der Mythus dieselbe Naturerscheinung in verschiedene Bilder.“ — *Max Müller,* vielleicht der weitblickendste, jedenfalls der poetischste der jetzt lebenden Sagenforscher, hat, wie allgemein bekannt, eine grosse Anzahl von Sagen einzig und allein auf das Verhältnis der *Sonne* zur *Morgenröte* zurückgeführt. Ich kann dem berühmten Forscher nicht in allen Fällen beipflichten, bekenne aber, dass die von ihm geübte und gelehrte Methode stets der Leitstern bleibt, den im Auge zu behalten ich mich bemühe. Seine Beiträge zur vergleichenden Mythologie bleiben für jeden auf diesem Gebiete Thätigen ein Born der Verjüngung und spenden dem Durstigen erquickenden Trank, während uns aus den Schriften vieler anderer nur zu oft die entsetzlichste Dürre elender Pedanterie entgegen weht. Müllers Darstellung atmet überall poetischen Hauch, und man empfindet beim Lesen, wie wahr Mommsen (Röm. Gesch. V S. 2) sagt, dass die *Phantasie, wie aller Poesie so auch aller Historie Mutter* ist. Nun gar bei der Mythenbetrachtung kann man

ohne Phantasie nichts ausrichten, aber eine einfache und gesunde Phantasie ist nötig. Wir müssen die Richtigkeit eines mythischen Ausdruckes in unserem Herzen nachempfinden und zugleich mit dem Verstande begreifen können.

[3]) Vgl. meine Abhandlung „Beiträge zur genaueren Erkenntnis der *Mondgottheit* bei den Griechen. Berl. 1885. S. 8 Nr. 8, h.

[4]) Ovid. Met. 10, 58 f.

[5]) Essays II, Dtsche. Ausg. S. 117 — Lassen in der Zsch. für die Kunde des Morgenl. Bd. III, S. 487.

[6]) Ebend. S. 73.

[7]) Vgl. *Mondgottheit* S. 6 Nr. 8, d.

[8]) Müller a. a. O. S. 115.

[9]) S. Mondgottheit S. 25 f.

[10]) Die Liebesgeschichte der Urvaçî und des Purûravas spielt in der indischen Litteratur von der vedischen Zeit bis zu der des Dichters Kâlidâsa ihre bedeutsame Rolle (vgl. Bollensen, Vorw. zu seiner Ausg. der Vikramôrvaçî, S. XV), ein Beweis, dass wir es mit einem wichtigen, die Phantasie des indischen Volkes vielfach beschäftigenden Mythus zu thun haben. Das älteste Zeugnis, das Lied Rv. 10, 95, welches ein Zwiegespräch der göttlichen Urvaçî mit dem Menschen Purûravas enthält, gehört allerdings wohl zu den jüngeren Stücken des Rv, ist ausserdem vielfach dunkel. Doch wird es natürlich den Ausgangspunkt einer Betrachtung des Mythus bilden müssen, umsomehr, als die Erzählung im Brâhmaṇa des Yajurveda (mitgeteilt und übersetzt von A. Kuhn, Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes, S. 79—84; übersetzt auch von M. Müller, Ess. Dtsche. Ausg. II S. 92—94) ebenfalls auf den vedischen Hymnus zurückgeht, indem sie denselben erläuternd teilweise rekapituliert (Kuhn a. a. O. S. 98; Muir Sanscr. Texts V p. 421) und als sie deshalb wohl im Ganzen mehr für Speculation als für reine und alte Ueberlieferung zu halten ist. Jedoch sind die hier neu erscheinenden Züge ebenso wie die der späteren Dichtung, wenn auch mit Vorsicht, zu benutzen; haben doch anerkanntermassen auch verhältnismässig spät erscheinende Mythen oft alte und ächte Züge bewahrt. — Ueber die Auffassung der Sage von U. und P. ist nun bisher keineswegs Einigkeit unter den Gelehrten erzielt. Es stehen sich die Ansichten von Ch. Lassen, Max Müller (A. Weber), R. Roth und Ad. Kuhn gegenüber. Der letztgenannte Gelehrte hat die Ansichten der anderen besprochen und seine eigene ausführlich entwickelt in der oben genannten Schrift, Herabk. d. F., S. 85 ff. Nach Erwähnung der Auffassung Ch. Lassens, welcher Urvaçî für eine *Luftgöttin* erklärte, bespricht er M. Müller's auch von A. Weber in den Ind. St. I S. 196 geteilte Ansicht, dass Pur. die *Sonne*, U. die *Morgenröte* sei, wobei er erstens die Müllersche Etymologie von P. zurückweist, sodann rügt, dass der Cultusge-

brauch (von dem gleich die Rede sein wird), hierbei ganz unerklärt bleibe. Darnach wendet er sich gegen Roth, der in den Erläuterungen zum Nirukta S. 153—156, diesen Mythus ausführlich bespricht und *urvaçî* als „Wunschesfülle“ und „Gewährungsfülle“ erklärend den Sinn des Mythus darin findet, „dass P., der allzeit heischende Mensch, niemals vollkommen und auf die Dauer geniessen könne die Fülle der Gewährung seiner Wünsche, die U., die himmlische Genie, die wenn sie auch einmal sich ihm zuneigt, niemals bei ihm heimisch wird (155)“. Mit Recht tadelt A. Kuhn an dieser Auffassung vor allem, *dass sie allzu abstrakt der mythischen Gestaltung ältester Zeit gar keinen sinnlichen Hintergrund gibt* (Vgl. auch oben S. 64). A. Kuhns eigene Ansicht nun, wie sie sich aus dem Grundgedanken seiner ganzen Schrift und aus der ganzen Darstellung ergibt, geht von der Thatsache aus, dass im Cultus der Inder die beiden das heilige Feuer entzündenden Hölzer U. und P., das aus ihnen entspringende Feuer ihr Sohn *Âyus,* genannt werden, und dass bei der Handlung des Feuerreibens *zugleich* an die Erzeugung des himmlischen Feuers im Gewitter (Blitz? oder wiederaufleuchtende Sonne? oder beides?) *und* an den menschlichen Zeugungsakt gedacht werde. — So geistreich und durch erstaunliche Gelehrsamkeit gestützt die Gedankenentwickelung auch ist, so scheint sie doch ein für die alte Zeit allzu künstliches Gebilde zu schaffen und entbehrt schliesslich ebenfalls der sinnlichen Bestimmtheit. Sagt doch Kuhn: „Vielleicht wird auch hier eine *Verbindung* von mythischen Anschauungen, die die Sonne und das Feuer betreffen, anzunehmen sein“ (S. 94). Dies erscheint, wenn man den Ursprung, den Ausgangspunkt des Mythus (und hierauf allein kommt es an) erklären will, nicht unbedenklich. Ebenso ist es fraglich, ob A. Kuhn Recht hat, wenn er den *Gebrauch* (des Feuerreibens) für offenbar älteren Ursprungs hält als die *Legende* (S. 85). Die Erzählung in dem Brâhmaṇa kann sehr wohl einen anderen und älteren Ursprung haben und nur angewendet oder übertragen sein auf den Gebrauch. Der gemeinsame Berührungspunkt wäre dann doch ein anderer. Zunächst ist festzuhalten, dass in dem ältesten Zeugnis für unsern Mythus, in dem Rikliede, keine Beziehung auf die Cultushandlung des Feuerreibens zu finden ist, also die Erklärung nicht von derselben *auszugehen* braucht.

Ich glaube daher einen anderen Weg einschlagen zu müssen. Die Deutung der Namen ist dabei nicht das erste und wichtigste; denn bei den verschiedenen Möglichkeiten, die sich der Erklärung bieten, ist eine Entscheidung erst möglich, wenn man den Mythus schon gedeutet hat. Allerdings liegt hierin, wie bei allen derartigen Untersuchungen, eine grosse Schwierigkeit, da ja eine unzweifelhaft richtige Deutung der Namen für das Verständnis sehr förderlich sein müsste. (S. hierüber unten, A. 16 S. 87). Die Richtung für die

Erklärung muss die Erwägung geben, dass wir es hier, wie man auf den ersten Blick sieht, mit derselbeu uralten *Liebes- Trennungs- Wiedervereinigungsgeschichte*, bei der auch die Verwandlung nicht fehlt, zu thun haben, welche wir in so mannigfachen Formen bei den Griechen und bei den Germanen finden und bei welcher Gewitter und Blitz keine Rolle spielen. Der feine Takt, mit dem M. Müller dies als das Wesentliche des Mythus ohne weiteres hingestellt hat, muss die Anerkennung jedes unbefangenen Forschers finden. Dass er dabei auf die Morgenröte gekommen, ist seine specielle Eigentümlichkeit; auch scheint, wie nicht geleugnet werden soll, der 2. Vers des Rikhymnus darauf zu führen. Purûravas aber kann, dies erscheint mir nicht im mindesten zweifelhaft, welches auch immer die Bedeutung des Namens sein möge, gar nichts anderes als die Sonne sein. Sehen wir die Zeugnisse der Schrift an. So dunkel auch das Rv. 10, 95 uns gebotene Zwiegespräch zwischen U. und P. vielfach ist, soviel ist klar, dass darin von *Liebesvereinigung* und danach erfolgender *Trennung* der beiden Liebenden die Rede ist. „Purûravas, ich gab deinem Begehren nach; da warst du, o Held, Herr meines Leibes“ *(púrûravó' nu te kétam âyaṃ rấjâ me vîra tanvàs tád âsîḥ)*, sagt U. im 5. Verse. Bei Beginn des Gespräches will sie offenbar den Geliebten verlassen, denn P. redet sie an (V. 1): „Ha, Weib, in deinem Sinne steh still! O Hehre, wir wollen jetzt Worte mit einander wechseln *hayé jấye mánasâ tíshṭha ghore vácâṅsi miçrấ kṛiṇavâvahai nú)*. U. erwidert: „Was soll ich mit dieser deiner Rede machen?“ *(kím etấ vâcấ kṛiṇavâ táva)* d. h. doch, deine Aufforderung zum Bleiben kann ich nicht berücksichtigen, ich muss fort. — *„Ich bin dahingegangen wie die erste der Morgenröten!“ (ahám prấkramisham ushásâm agriyéva* v. 2). Es lässt sich nicht leugnen, dass der Ausdruck geeignet erscheint, M. Müllers Annahme, dass U. die Morgenröte sei, zu stützen, wie denn auch der genannte Gelehrte mit Bezug auf diese Worte sagt: „Dies zeigt uns einen seltsamen Schimmer von der alten Mythe im Geiste des Dichters“ (a. a. O. S. 94). Andererseits wird man zugeben müssen, dass die Wendung auch nur eine poetische Bezeichnung für die nicht rückgängig zu machende Trennung sein kann. (Anderes als einen poetischen Vergleich kann ich auch in den Worten des 10. Verses nichts finden: *„Sie, welche wie ein herabfliegender Blitz leuchtete,“ vidyún ná yấ pátantî dávidyot)*. Der Schluss des 2. Verses lautet: „P.! Geh wieder nach Hause; ich (d. h. U.) bin schwer zu ergreifen wie der Wind. *(púrûravaḥ púnar ástam párehi durâpanâ vấta ivâhám asmi)*. —

P. heisst in dem Zwiegespräch Sohn der *Iḍâ (aiḷa)*, als deren Sohn sonst auch Agni bezeichnet wird; er nennt sich *Vásishṭha* (v. 17), was ein Beiname der Sonne, freilich auch des Agni ist (M. Müller a. a. O. S. 92; Kuhn S. 86); er wird ferner ausdrücklich als sterblicher Mensch bezeichnet (v. 8 und 18), während U. von sich sagt

(v. 16): „Als ich in veränderter Gestalt unter den Sterblichen wanderte“ *(yád virûpācaram mártyeshu).* Auf das Wort *virûpa,* welches in vedischer Zeit nach dem Petersb. Wb. durchaus die Bedeutung: *verschiedenfarbig, verschieden gestaltet, verschiedenartig, mannigfaltig, verändert, verwandelt* hat, möchte ich besonderes Gewicht legen; vgl. *viçvarûpa* als Beiwort der von den Ribhus geschaffenen Kuh, welche ich ebenfalls als den sich in alle möglichen Gestalten verändernden Mond auffassen möchte (S. Anm. 12);*) Sâyana freilich nimmt *virûpa* in der späteren Bedeutung *hässlich, entstellt* (mit Rücksicht auf ihre Nachkommen, die der ursprünglichen göttlichen Natur in Folge von U.'s Verbindung mit dem Menschen (P.) verlustig gegangen sind). Wir werden nachher sehen, wie es ein wesentlicher Zug der späteren Sage ist, dass U. sich verwandeln und sich unsichtbar machen kann.

Die ausführliche Erzählung im Brâhmana des Yajurveda bietet folgende neue, zum Teil wenigstens doch wohl auf alter Ueberlieferung beruhende Züge: Zunächst wird Urvaçî bereits eine *Apsaras* genannt, was im Hymnus nicht ausdrücklich geschieht, obwohl der 8. Vers eine Hinweisung zu enthalten scheint; Purûravas

---

*) Auch ist *viçvarûpa* Eigenname eines Dämon mit 3 Köpfen *(Triçira)* des Sohnes des *Tvashtar,* dem Indra die 3 Köpfe abdreht (Rv. 10, 8, 9). Tvashtar wird auch von A. Kuhn (Zsch. I S. 439) für den *Sonnengott* erklärt. Sein dreiköpfiger Sohn ist gewiss der *Mond,* wie *Cerberus.* (S. Mondgotth. S. 18 f). Sollte daran noch ein Zweifel bestehen, so würde die Wesenheit seiner Schwester Saranyû denselben heben. Denn trotz der berühmten Hypothese Ad. Kuhn's, wonach *Saranyû* die *stürmische Wetterwolke* sein soll, bin ich nicht im geringsten zweifelhaft, wer die Saranyû sei. Man sehe sich die beiden Erzählungen aus dem Niruktam und der Brihaddevatâ des Çaunaka an, welche A. Kuhn (Zsch. I S. 441 ff) übersetzt: 1. „Des *Tvashtar* Tochter *Saranyû* gebar dem *Aditya Vivasvat* [d. i. dem Sonnengott!] ein Zwillingspärchen; eine *gleichfarbige andere unterschiebend [sâ savarnâm anyâm pratinidhâya]* nahm sie Rossgestalt an und entlief; der *Aditya Vivasvat* nahm gleichfalls Rossgestalt an und ihr folgend wohnte er ihr bei; von ihr wurden die Açvinen geboren, von der gleichfarbigen *Manu* — 2. Tvashtar hatte eine Tochter und einen Sohn, die *Saranyû* nebst dem *Triçiras;* er aber gab die Saranyû dem *Vivasvat,* und darauf wurde dem Vivasvat von der Saranyû *Yama* und *Yanî* geboren; diese beiden waren zwar auch Zwillinge, der ältere von ihnen aber war Yama. Saranyû, nachdem sie in Abwesenheit des Gatten eine ihr ähnliche Frau geschaffen und derselben das Zwillingspaar übergeben, ward eine Stute und lief davon *(srishtvâ bhartuh paroksham tu Saranyûh* **sadrçîm striyam**

sagt da nämlich: „Als ich, der Mensch, jene übermenschlichen Weiber *(ámânushîshu)*, die ihr Gewand fallen liessen, mit meinen Armen umschlang;“ und Sâyaṇa erklärt *amânushîshu* mit *devatâbhûtâsv apsarahsu*. — Die Apsaras Urvâçî nun liebt Purûravas und gibt sich ihm hin, stellt aber die Bedingung, *dass sie ihn nie nackt sehe*. Als dies doch einmal geschehen war, verschwand sie; *„ich kehre wieder“ (punar aimi)*, sprach sie und ging. „In Sehnsucht klagte er um die entschwundene und kam in die Nähe von Kurukshetra; da ist ein Lotusteich Anyataḥplakshâ mit Namen; an seinem Ufer wandelte er umher; in ihm nun schwammen die Apsarasen, zu Schwänen (? *Enten* oder sonst irgend welchen Wasservögeln, *âtayas;* vgl. Weber Ind. St. I p. 197) verwandelt umher *(apsarasa âtayo bhûtvâ paripupluvire)*“ (Kuhn'sche Uebersetzung). U. verwandelt sich wieder und spricht mit P., wobei dann der Rikhymnus eingefügt wird. Dann heisst es weiter: „Ihr wurde das Herz weich. Sie sprach: ‚In der letzten Nacht des Jahres sollst du herkommen, da sollst du eine Nacht neben mir ruhen, dann wird dir wohl der Sohn geboren sein‘ [des Sohnes geschieht auch im Liede Rv. 10, 95, 12

---

nikshipya mithunaṃ tasyâm açvâ bhûtvâ' pacakrame). Vivasvat aber, der das nicht erkannte, zeugte mit jener den Manu; ein königweiser war dieser Manu, ein Vivasvat an Glanz *(râjarshir âsît sa Manur Vivasvân iva tejasâ)*. Als er (nämlich Vivasvat) aber erfuhr, dass Saraṇyû in Gestalt eines Rosses entflohen sei, begab er sich schnell zur Tochter Tvashṭar's und wurde ein gleiches Ross. Da lief Saraṇyû „als sie den Vivasvat in der Gestalt des Hengstes erkannte, zur Begattung herbei und er besprang sie“ .... Bedeutsam in diesem Mythus ist zunächst die *Verwandtschaft*. Saraṇyû ist Tochter des Tvashṭar d. h. der *Sonne*, Gattin des Vivasvat d. h. der *Sonne*, Mutter von Yama und Yamî d. h. von *Sonne* und *Mond* sowie der Açvinen (Genien der Dämmerung), welche recht gut als Söhne von Sonne und Mond bezeichnet werden können (Vgl. die *Dioskuren* als Söhne der Leda). Noch unzweideutiger aber ist der Sinn der alten *Liebes-Trennungs- Verwandlungs- Wiedervereinigungs-Geschichte*. Die Mondgöttin wird hier einmal in eine *Stute* verwandelt, was nicht vereinzelt dasteht. (S. Mondgotth. S. 8 Nr. 10, f; 10; 22. Die *Sonne* als Pferdekopf, Kuhn Zsch. IV S. 118; M. Müller, Ess. II S. 78 der deutschen Ausgabe). Die Unterschiebung der ihr *ähnlichen* oder *gleichfarbigen* Frau stellt sich schön dem Märchen von der weissen und von der schwarzen Braut zur Seite. Dass sich der Sonnengott, um die in ein Tier verwandelte Mondgöttin zu schwängern, in ein männliches Tier derselben Gattung verwandelt, findet besonders auf griechischem Boden zahlreiche Analogieen, wo freilich diese Rolle meist auf *Zeus* übergegangen ist. (S. Mondgotth. S. 8 Nr. 11),

Erwähnung]. Er kam denn auch in der letzten Jahresnacht zu den Goldpalästen *(âjagâme' d dhiranyavimitâni)*" ... —

Die Grundzüge dieses Mythus scheinen mir so klar, dass ich ein Missverstehen kaum für möglich halte. Er kann aber auch keine aus den Worten des Rikhymnus gesogene blosse Erfindung sein, weil er sich als Naturmythus, den der Verfasser des Brâhmaṇa selber nicht mehr verstand, so vielen ähnlichen von uns angeführten zur Seite stellt. *Liebe des anfänglich getrennten himmlischen Paares — Vereinigung — Trennung — Verwandlung der Geliebten in einen Vogel* (Schwan oder Ente, âti) — *Zurückverwandlung — Wiedervereinigung* — dies sind die nunmehr durch zahlreiche Beispiele belegten Stadien der bekannten Geschichte. Die Verwandlung in den Vogel ist mir dabei das Bedeutsamste.

Man wende nicht ein, dass dieser Zug erst dadurch in die Erzählung gekommen sei, dass Urvaçî als eine Apsaras bezeichnet wird. Die Apsarasen werden im Petersb. Wb. folgendermassen charakterisiert: „weibliche Wesen geisterhafter Art, deren Sitz in den Lüften ist. Sie sind die Weiber der *Gandharva,* haben die *Fähigkeit sich zu verwandeln,* lieben das Würfelspiel und verleihen Spielglück. Nach dem Av. sind die Apsaras wie andere gespenstische Wesen gefürchtet und wird Zauber gegen sie angewandt; insbesondere weil sie Wahnsinn verursachen können (im Anschluss hieran wohl die spätere Liebesverführungskraft)". — Es lässt sich aus dieser zusammenfassenden Schilderung für unsern Mythus kein Argument gewinnen, da wir noch nicht wissen, welches der Ausgangspunkt des Glaubens an die Apsaras ist. Ich möchte fast die Vermutung wagen, dass sie eine Vervielfältigung der Ur-Apsaras Urvaçî sind, so wie vielleicht die Amazonen eine Vervielfältigung der ursprünglich einen Amazone sind (S. Mondgotth. S. 21 f.), und möchte von den möglichen Etymologien für apsaras (im Pet. Wb. werden drei gegeben) die nächstliegende für die richtige halten, wonach das Wort aus *ap + saras* besteht und *„im Wasser gehend"* bedeutet, wobei man wohl zunächst an das Wolkenmeer oder den Himmelsocean denken muss. Für den am Meeresrand aufgehenden und über das Meer gehenden Mond würde die Bezeichnung ja auch passend sein, doch darf man für die indogermanische Urzeit diese Anschauung wohl nicht annehmen.

Was bedeutet nun die Bedingung, dass Urv. den Pur. nicht nackt erblicken darf, wenn sie bei ihm bleiben soll? Ich kann dies nur so deuten: die Stellung des Neumondes zur Sonne, (die Conjunktion das Conjugium, s. oben S. 10) erreicht sein Ende, sobald die Göttin den Gott wieder vor sich sieht; das Wort nackt ist poetisch gesetzt, um die glänzende Gestalt des Sonnengottes überhaupt anzudeuten. In der Conjunktion befindet sich die Neumondgöttin im Lager des Sonnengottes, ist mit ihrer dunklen Scheibe vor ihm

und sieht ihn, da man sie selbst (die schwarze Braut) oder ihre Augen sich auf der schwarzen Fläche denken muss, überhaupt gar nicht. Sie schaut ihn erst wieder vor sich, wenn die erste Sichel (die auch ihr Sohn genannt werden kann) in der Nähe der Sonne erscheint. Dann muss sie von ihm; aber *„Ich komme wieder“* kann sie ihm zurufen.

Haben wir so die Urbedeutung von P. u. U. als die von *Sonne* und *Mond* gefunden, so erscheint die Etymologie der Namen als weniger erheblich, wenn auch keineswegs unwichtig. Als Bedeutung von *purûravas* drängt sich zunächst *„vielschreiend“* oder *„laut brüllend“*, auf von der $\sqrt{}$ *ru,* brüllen. Roth übersetzt es *„den Brüller“* und sieht in P. das Bild eines brünstigen Stiers (S. 154), Max Müller dagegen (a. a. O. S. 92) glaubt, dass die $\sqrt{}$ *ru,* die ursprünglich *schreien* bedeutet, auch auf die Farbe angewendet werde, wie denn *rot, ruber, rufus* ἐρυθρός von der $\sqrt{}$ ru herkommen und nach der schreienden Farbe benannt sind. Er erinnert (in der Anmerkg. 95) daran, dass es im Rv. 6, 3, 6 heisse: *„das Feuer schreit mit Licht“* (çocîshâ rârapîti), und erblickt darin ein Zeugnis dafür, wie nahe sich in der Auffassung der Menschen Stärke des Tones und Helligkeit des Lichtes berühren. Er hätte auch auf Tacit. Germ. c. 45 und die von den Auslegern (z. B. von Schweizer-Sidler) dazu beigebrachten Stellen hinweisen können, besonders aber auf die ausführliche Auseinandersetzung bei J. Grimm, Mythol. S. 684 ff., welcher viele Redensarten anführt, welche mit Tagesanbruch, mit Morgenröte die Idee einer *Erschütterung,* eines *Geräusches* verbinden (*anbrechen,* the break of day, the rush of day — crepusculum). Selbst bei Goethe finden wir dieselbe Anschauung; vgl. Raphaels Gesang im I. Teil des Faust (Prolog im Himmel), sowie Ariels Gesang (im Anfang des II. Teiles):

„Tönend wird für Geistesohren
Schon der neue Tag geboren.
Felsenthore knarren rasselnd,
Phöbus Räder rollen prasselnd;
Welch Getöse bringt das Licht!“

So erklärt denn Max Müller Purûravas als *„mit vielem Lichte begabt“,* wie πολυδευκής. Ich möchte mich diesem Gedankengange anschliessen. Vielleicht aber ist die Sonne antik-sinnlich als der brüllende Sonnenstier (vgl. die Ansicht von Roth) aufgefasst. — Auch über die Etymologie des Namens Urvaçî gehen die Ansichten der Gelehrten auseinander. Doch nehmen alle als ersten Teil des Compositiums *uru* = εὐρυ- *weit* an (denn die Ableitung von ûrú *„Schenkel“* ist unmöglich und späte indische Spielerei); mag nun der 2. Teil zur $\sqrt{}$ *aç durchdringen* gehören, oder auf *añc* = *ak gehen,* oder auf *vaç gebieten, walten* (aber auch *verlangen, begehren*) sich stützen,

die Zusammenstellung mit Mondnamen wie *Euryphaessa, Eurydike* u. a. zeigt deutlich, dass der Name auf das *Weitscheinen* oder das *Weitwalten* des Mondlichtes geht. Auf keinen Fall glaube ich die von Roth für *urvaçî* als Appellativum aufgestellte Bedeutung Wunschesfülle (Nir. 155); *„Begierde, Inbrunst“* als die ursprüngliche annehmen zu dürfen; auch die Bedeutung „die *Geile* (Roth, Nir. 154) halte ich nicht für treffend. Am einfachsten erscheint es mir, für *Urvaçî* die Bdtg. die *Weitherrschende (uru + vaçî; vaçin* m. *gebietend, herrschend)* oder die *„Weitwaltende“* anzunehmen. So auch Sonne in Kuhns Zsch. XIII p. 407). Möglich, dass auch die Begierde als die *„weitlangende“* bezeichnet ist.

Kehren wir nach dieser etymologischen Auseinandersetzung noch einmal zur Mythendeutung zurück. A. Kuhn fordert mit Recht, dass ein Erklärungsversuch der Mythe den Cultusgebrauch (das Feuererzeugen) berücksichtigen und darthun müsse, warum man die beiden Reibhölzer gerade zu *Urvaçî* und *Purûravas* personificiert habe (a. a. O. S. 86 und 87). Wie, wenn der Grund der wäre, dass man dem P. und der U. die Rolle zugewiesen hätte, welche so oft und bei verschiedenen Völkern Sonne und Mond übernommen haben, nämlich als Ahnen des Menschengeschlechtes an der Spitze der Erdenbewohner zu stehen? (So ist *Manu* = Sonne, *Yama* und *Yamî* = Sonne und Mond; ebenso *Denkalion* und *Pyrrha (= rufa* die Rote), *Adam* (ha-adam = der Rote) und *Eva*, die aus Adam genommene Rippe = der ersten Sichel des neuen Mondes). Dann wäre die Benennung der beiden Hölzer, deren Reibung den Begattungsakt darstellen sollte, nicht unerklärlich. Es wäre ganz verständlich, wenn der Priester zu dem oberen Reibholz sagte: „Du bist Adam,“ zu dem unteren: „Du bist Eva.“ Dazu kommt, dass die grossen Himmelslichter, wenigstens die Sonne, gewiss als die Quelle des irdischen Feuers angesehen werden konnten. Allerdings „wurde der Mensch himmlischen Ursprungs geglaubt“ (A. Kuhn a. a. O. S. 77), aber dass man ihn sich nicht aus dem Blitze entstanden, sondern als Abkömmling von Sonne und Mond dachte, zeigen die eben erwähnten Analogien. Die Annahme nun, dass man sich P. wenigstens wirklich als ersten Menschen gedacht habe, wird erstens dadurch nahe gelegt, dass die *Menschennatur*, das *sterbliche Wesen* des doch unzweifelhaft mythischen oder göttlichen P. in dem Rikhymnus besonders betont wird, sodann durch die genealogische Verbindung, in welche er mit *Manu*, dem ersten Menschen, gesetzt ist. *Iḍâ* nämlich, des P. Mutter, ist Tochter des *Manu* (vgl. A. Weber Ind. St. I p. 168). Dass *Iḍâ* einer der vielen Beinamen des Mondes sei, glauoe ich vermuten zu dürfen. *Manu* ist nach meiner Ueberzeugung sogut wie P. ursprünglich die Sonne. P. wird in den Quellen allerdings durchgängig als Fürst des *Mondgeschlechtes,* nicht des *Sonnengeschlechtes* aufgeführt. (In Kâlidâsas Drama, Akt V gegen

Ende, wird sein Stammbaum gegeben: *Srashṭar* der Weltschöpfer [= *Brahma;* Bollensen S. 499], *Atri,* **Mond,** *Budha* (d. h. der Kluge, Weise), Purûravas. — Im IV. Akt sagt P. von sich: „dessen Ahnen Sonne und Mond sind“ *sûryâcandramasau yasya mâtrâmahapitâmahau).* Ich weiss diese Schwierigkeit vorläufig nur mit dem Hinweis auf die nahe Verwandtschaft beider Himmelskörper und auf das Wesen der göttlichen Mutter *Iḍa* fortzuräumen. Sollte etwa im Indischen das männliche Geschlecht der Wörter für *Mond* dieselbe Veränderung mancher alten Mythen zu Stande gebracht haben, wie dies nachweisbar auf germanischem und auch auf griechischem Boden geschehen ist?

Es erübrigt noch, auf die Stellen in der Dichtung des Kâlidâsa hinzuweisen, in denen der alte Naturmythus noch durchschimmert.

Im Prolog erfahren wir, dass *„die aus der Hüfte des Nara-Freundes (Nârâyaṇa), des Asceten, entsprossene Nymphe (surastrî =* Götterfrau) *auf ihrem Heimwege von einem Besuche bei dem Beherrscher des Kailâsa-Berges* (dem Kuvera) *von Götterfeinden* (den Dânavas) *geraubt worden.“* Dass der Raub ein alter Zug sei, erscheint keineswegs unwahrscheinlich; er kommt dem Naturmythus, den ich in der Sage von Urvaçî erkenne, recht eigentlich zu, worauf ich schon Mondgotth. S. 6 Nr. 8 d. hingewiesen habe. Die ausgeschmückte Erzählung von der Geburt der Urvaçî aus dem Schenkel des Muni *Nârâyaṇa* (S. 47, 13 ed. Boll. heisst U. *nârâyaṇorusambhavâ)* sieht zwar einigermassen jung aus, doch ist sie vielleicht, was den Namen und die einfache Thatsache betrifft, nicht ohne altüberlieferten Hintergrund. Vgl. Bollensen Ausg. der Vikr. S. 150: „Durch seine ungeheure Busse setzte der Muni [Ascet, ausgezeichnete Weise] Nârâyaṇa die Götter in Schrecken, und Indra fürchtete durch ihn vom Throne getossen zu werden. Um nun die Busse des Muni zu unterbrechen und dadurch unwirksam zu machen, trugen die Götter den Apsaras auf, zur Erde nieder zu steigen und durch ihre Reize und Künste denselben zu verführen. Doch vergebens war ihr Bemühen. Der Zorn des strengen Büssers erwachte, und um Indra zu beweisen, wie geringen Eindruck die Reize der himmlischen Nymphen auf ihn gemacht und dass er durch die Macht seiner Busse noch schönere Wesen zu schaffen vermöge, setzte er sich einen Lotus auf den Schenkel, dem die wunderliebliche Urvâçî erblühte, deren Schönheit alle Apsaras beschämte. Er schenkte die Schenkelentsprossene dem Indra, von dem sie als Bethörungswaffe gebraucht wird.“ Sie „was caled Urvaçî, from *uru,* a thigh“ (Wilson bei Lenz Urv. p. 164). —

Nara (Urmensch) und *Nârâyaṇa (Menschensohn)* sind zwei stets verbundene mythische Wesen, *devau* (Götterpaar) und *pûrvadevau* (die beiden Urgötter) genannt. *Nârâyaṇa* gilt als Verkörperung *Vishuṇ's,* in dessen *padam madhyamam* (Mittel- d. h.)

Luft-Region sich U. erhebt. (Urv. 19; s. Anmkg. von Bollens S. 207. — Vergl. Pet. Wb. u. *nara, nârâyaṇa, pûrvadeva).* Sollte nicht diese Abstammung der Urv. ebenfalls mit der Anschauung, dass sie, die ursprüngliche Mondgöttin (welche als solche von unvergleichlicher Schönheit ist), die *Urmutter der Menschen* ist, zusammenhängen? Ihre wunderbare Geburt erinnert an die Evas; auch an die des Dionysos und an Athene's. — Im V. Akt, gegen Schluss des ganzen Dramas, heisst es nun, dass U. nach dem Fluche des Meisters zu Indra zurückkehren muss, *sobald der König P. das Antlitz des von ihr geborenen Sohnes erblickt.* Ueber die Bedeutung dieses Zuges ist oben im Text gehandelt. — Für die von mir behauptete Wesenheit der U. spricht besonders, dass sie sich (wie die übrigen Apsaras) unsichtbar machen kann. U.'s Freundin, die Apsaras *Citralekha* sagt (Akt II) zu ihr: „Der erhabene Lehrer der Götter lehrte uns ja die Kunst sich unsichtbar zu machen" *(sihâbandhaniṃ vijjam = çikhâbandhanîṃ vidyâm,* ed. Boll. S. 23, 7; vgl. dazu Boll. S. 254: *çikhâbandhanî* d. h. *hauptverhüllend* bezeichnet wie *tiraskariṇî* (27, 8) einen unsichtbar machenden Schleier, die **Tarnkappe** des Nibelungenliedes, und mit hinzugefügtem oder hinzugedachtem *vidyâ* „die Kunst sich unsichtbar zu machen" = *antardhânavidyâ* nach des Scholiasten Auslegung." Nachher nehmen Citralekha und U. ihre Gestalt wieder an, nachdem sie die *Tarnkappe* oder den *Schleier (tiraskariṇîm)* abgeworfen haben. Schon A. Weber (I. St. I. S. 197) sagt mit Recht: „Man denkt hier alsbald an unsere deutsche Sage von den Schwanenjungfrauen, die auch nach Belieben durch einen Schleier ihre Gestalt wechseln." Ueber die Schwanenjungfrauen s. oben S. 15 ff.

[11]) S. Mondgotth. S. 23.

[12]) Vgl. A. Kuhn in der Zsch. für vgl. Spr. IV. S. 117 ff. Dazu M. Müller, Ess. II S. 78 f. — Indra schlägt dem *Vishṇu,* also dem Sonnengott, das Haupt ab, wie nach einer Sage bei Pausan. 9, 30, 5 Zeus den Orpheus mit dem Blitzstrahl erschlägt. — Zu vergleichen ist die Sage von Mimir's abgeschnittenem Haupt, über welches Odhin seinen Zauber sprach, dass es nie verweste und immer noch Reden führte. Odhin hielt Gespräche mit ihm, so oft er Rats bedurfte. Grimm Myth. 353 (314) — (J. G. v. Hahn Myth. Parall. S. 83 erklärt Mimir's Haupt für die dunkle Scheibe des Mondes!?) Ein schöner indischer Parallelmythus zur Sage von Orpheus und Enrydice wird von A. Kuhn mitgeteilt a. a. O. S. 120. — Ich möchte an dieser Stelle eine kurze Betrachtung über die ursprüngliche Bedeutung der vedischen Ribhus anstellen, obwohl man weiter als zu vielleicht wahrscheinlichen Vermutungen in dieser schwierigen Frage kaum gelangen dürfte. Gewöhnlich erscheint das Wort im *Plural (ṛibhâvas),* zur Bezeichnung *dreier* mythischer Wesen, daneben jedoch auch im Singular, der *Ṛibhu,* „als einer aus dieser Schaar, während die beiden anderen *Vâja* und *Vibhvan* genannt werden. Der letztere wird

bisweilen weggelassen, auch werden sie als Vorsteher dreier Ordnungen solcher göttlicher Wesen gedacht. Bisweilen bildet *ribhus vâjas*, *vâjâs ṛibhavas* (Plur.) nur *einen* Begriff (Grassm. Wb.).

ṛibhú bedeutet als gewöhnliches Adjektiv anstellig, geschickt, kunstfertig, erfindsam (P. L.), nach Roth von der Wurzel *rabh, rambh,* fassen, umfassen, welche Etymologie für die Zusammenstellung mit Orpheus (aus Arbhu) allerdings nicht spräche, wenn man nicht Metathesis annehmen will, die bei *r* freilich häufig ist. (Andere wie Ch. Lassen stellen ṛbhu mit arbha, arbhaka klein, gr. ὀρφός, ὀρφανός zus.; vgl. Nève, Essai p. 256; A. Kuhn mit Lat. albus. Haupts. Zsch. V S. 490. Grassmann vermutet für *ṛibhu* auch noch die Bedeutung „kräftig, tüchtig"). — *Vâja* heisst „der Behende, Mutige (P. L), der Starke (Gr.); *vibhvan* „weitreichend, durchdringend" (P. L.), ausgezeichnet, trefflich (Gr.). — Die beiden letzten Bezeichnungen sind offenbar zu allgemein, als dass aus ihnen auf die ursprüngliche Wesenheit der durch sie bezeichneten Gestalten viel geschlossen werden könnte. Es darf wenigstens als wahrscheinliche Vermutung ausgesprochen werden, dass *vâja* und *vibhvan* zunächst nur Beinamen des ursprünglich *einen Ṛibhu* gewesen sind, mit dem sie dann später eine Dreiheit bildeten. Damit war dann wohl die Brücke zur Vorstellung von *vielen Ṛibhus, Vâjas* und *Vibhvans* gewonnen. Wer mag nun der eine Ur-*Ṛibhu* gewesen sein, der göttliche *Künstler,* (denn *ṛibhu* bedeutet als Subst.: „Künstler, Bildner, namentlich in Schmiedearbeit und Wagenbau"; P. L.)? Die Ṛibhus sind „die Künstler, welche des Indra falbe Rosse, den *Wagen* der Açvin, die *Wunderkuh* des *Brihaspati* schaffen, welche es verstehen, *ihre Aeltern zu verjüngen* und aus der einen Schale des Tvashṭar — des eigentlichen Götterkünstlers (ursprünglich *Sonnengott,* vgl. A. Kuhn, Zsch. I S. 448), der darum auch ihr Nebenbuhler ist — vier *Schalen* zu machen". (Roth im Petersb. W.). (Alle diese Thaten werden beispielsweise gleich im ersten der Ṛibhulieder [Rv. I, 20] aufgeführt). Man hat die Ribhus daher, nachdem A. Kuhn den Namen der germanischen Alben für ein und dasselbe Wort erklärt hatte (Haupts Zsch. V. S. 490) für ursprünglich albische *(zwergartige)* Wesen angesehen (Grassmann), und mit den Zwergen der skandinavischen Sage verglichen, welche den Göttern ihre wunderbaren Werkzeuge schaffen (Roth). Allein erstens tritt eine *Zwerg*natur der Ṛibhus in den Liedern nirgend hervor (sie heissen vielmehr *mit ehernem Helm* [Kinnbacken?] *versehene, starke, schönen Hals-* (oder Brust-) *schmuck tragende',* und erscheinen auf starken (feisten) Rossen; Rv, 4, 37, 4), und zweitens wäre erst noch festzustellen, ob die erwähnte skandinavische Anschauung eine ursprüngliche oder aus einer anderen abgeleitete ist. Ich glaube also, man darf sich durch diese Zusammenstellung mit den nordischen Zwergen nicht beirren lassen.

Soviel ist natürlich von vornherein klar, dass die indische Angabe, wonach die Ṛibhus erst *„Unsterblichkeit erlangt hätten, sie die ursprünglich Sterblichen“* (z. B. Rv. I, 110, 4: *mártâsaḥ sánto amṛitatvám ânaçuḥ*) für unsere Betrachtung in keiner Weise massgebend ist; mit Recht sagt daher Roth, im Gegensatz zu F. Nève (Essai sur le mythe des Ribhavas, *premier vestige de l'apothéose dans le Véda. Paris 1847:* „die Ṛibhu können nicht als vorgöttlichte Menschen betrachtet werden, wie man schon aus der Art ihrer künstlichen Werke sieht“. Ich meine, die Art einiger dieser Werke bietet einzig und allein eine Hinweisung auf die Wesenheit ihrer Urheber. Da erscheint mir nun die Verjüngung der Aeltern, die Formung der Kuh aus dem Fell sowie die der vier Trinkgefässe aus einem als besonders bedeutsam.

Rv. I, 110, 8: Ihr habt, o Ṛibhus, aus dem Fell die Kuh geformt oder geschält *(niç cármaṇa ṛibhavo gắm apiñçata).*

Die Mutter habt ihr wieder mit dem Kalb vereint,

Ihr habt mit Kunst . . . die altersschwachen Aeltern wieder jung gemacht. (Gr.)

I, 20, 6: „Und jenes neue Trinkgefäss,

Das Werk des Gottes Tvashṭar habt

Zu vier Gefässen ihr geformt. (Gr.) *(ákarta catúraḥ púnaḥ).*

Die Verjüngung der Aeltern erinnert an die entsprechenden Kunststücke der *Medea* (Preller Gr. M. II[2] S. 338 f.), die Herstellung der vier Schalen aus einer an den Ring *Draupnir* der skandinavischen Sage, dem „acht ebenschwere enttr äufeln in jeder neunten Nacht“. (Skirn. 21. Simr.). Beide Vorstellungen beziehen sich auf die Erneuerung des toten Mondes und auf die Mondphasen. (Hierbei sei daran erinnert, dass den späteren Indern der Mond der *Behälter des Göttertrankes* ist, weshalb er *sudhânidhi* und *sudhâdhâra* heisst). Ich glaube in der That, dass sich wenigstens einige Werke der Ṛibhus oder des Ur-Ṛibhu auf diese vor unsern Augen in der Werkstätte des Himmels ausgeführten Kunstleistungen beziehen. Möglich, dass, nachdem einmal der Ruf dieser Himmelskünstler begründet war, ihnen noch andere wunderbare Leistungen zugeschrieben wurden, welche sich nicht auf die vorher erwähnte Anschauung zurückführen lassen. Dahin gehört vielleicht der dreirädrige Wagen der Açvin, „der ohne Ross und Zügel um den Himmel rollt“ (Rv. IV, 36, 1: *anaçvó jâtó anabhîçúr ukthyò ráthas tricakráḥ pári vartate rájaḥ*), sowie Indras Gespann, möglicherweise auch der Donnerkeil (Rv. I, 121, 9, doch ist die Auslegung der Stelle unsicher, vgl. Kuhn, Herabk. des F. S. 58 und Grassmann; anders Ludwig, Uebers. II p. 36). Dagegen scheint mir die Kuh des Bṛihaspati wieder nichts anderes als den Mond zu bezeichnen. „Mit Weisheit“, heisst es Rv. I, 161, 7, *„löstet* ihr die Kuh aus ihrem Fell“ (niç *cármaṇo gắm ariṇîta dhîtibhiḥ;* ebenso IV, 36, 4). 110,8:

niç cármaṇa ṛibhavo gā́m apiñçata „aus dem Fell habt ihr Ṛibhus, die Kuh *herausgeschält* (oder gebildet?)"; 20, 3: *tákshan dhenúṃ sabardúghâm* „sie zimmerten die milchgebende (Nektar milchende) Kuh! Wenn man sich erinnert, wie gerade das Abziehen des Felles ein auch in der griechischen Mythologie häufig vorkommendes Bild für die allmählige Verfinsterung des Mondes ist (Nemeischer Löwe; Stier des Argos Panoptes; siehe Mondgotth. S. 19 und 20), wie ferner der Mond ganz gewöhnlich unter dem Bilde einer Kuh oder eines Stieres dargestellt wird (Manus-Stier oder Stier des Minos, Siecke De Niso p. 9; Pasiphae, Jo; Herakles verzehrt den *Mondstier,* gerade wie die Ribhus die Kuh zu verzehren scheinen [Rv. 1, 161, 10]; Mondgotth. S. 8 Nr. 10a und S. 21), so wird man die von mir ausgesprochene Vermutung wohl wenigstens als möglich gelten lassen. Sollte das Beiwort dieser Kuh, nämlich *sabardughâ,* als für meine Auffassung wenig passend erscheinen, so erwidere ich, dass es als epitheton ornans der Kuh hinzugefügt sein mag; vortrefflich passt dagegen das Beiwort *viçvarûpa,* „allgestaltig, vielgestaltig", welches diese Kuh im Liede 4, 33, V. 8 hat: *yé dhenúṃ viçvajúvaṃ viçvárûpâm* (cakrúḥ) „welche (Ribhus) die alles belebende, allgestaltige Kuh (machten)"; ebenso I, 161, 5. (*Vicvarûpa* ist auch Eigennamen eines *Sohnes des* Sonnengottes *Tvashṭar,* dem Indra die *drei Köpfe* abdreht, Rv. 10, 8, 9). — Er hat den Beinamen Triçiras und ist Bruder der Saraṇyû s. oben S. 74. — Mit dieser von den Ṛibhus geformten Kuh vergleicht A. Kuhn, Zsch. IV S. 113 mit vollem Recht die von Daedalus für die Pasiphae gebildete hölzerne Kuh, die er mit einer Kuhhaut bekleidete, um so den Meerstier des Poseidon herbeizulocken. Kuhn unterlässt es jedoch, die notwendige Folgerung aus dieser Zusammenstellung zu ziehen, obwohl er doch S. 120 Preller beizustimmen scheint, welcher Pasiphae auf den Mond bezieht. — Gewiss hat J. Grimm Recht, wenn er Myth. 351 (313) f. Daedalus mit *Völundr* oder Wieland dem Schmied gleich setzt, der sich, an den Fusssehnen gelähmt „ein Flügelkleid schmiedete und durch die Lüfte entrann" (350). Seine Gattin ist die Valkyre (Schwanenjungfrau, Mondgöttin) Alhwit. — Ein anderer Schmied der nord. Sage ist *Mimir,* den sein abgeschnittenes, fortlebendes Haupt als Sonnengott charakterisiert. (S. oben S. 80; Grimm Myth. 352 (314). Alles was wir von den kunstreichen göttlichen Schmieden Tvashṭar, Ṛibhu, (Hephaestos?) Daedelus, Völundr hören, führt auf den Sonnengott. — Aehnlich wie die Neubildung der Kuh aus dem Fell werden wir uns die Verjüngung der altersschwachen Eltern der Ribhus zu denken haben, nach Analogie der Verjüngung des *Cyavâna* durch die Açvin, ein Vorgang, über dessen Bedeutung ich hier keine Vermutung wagen will; ich setze nur die Verse her: „Von dem Cyavâna, als er alt war, löstet wie ein Gewand, o Treue, ihr den Leib

ab“ (Gr. *jujurúsho nâsatyotá vavrím prâmuñcatam drâpim iva cyávânât* 1, 116, 10) und: „dem alternden Cyavâna zogt die Haut ihr ab, wie einen Rock“ (Gr. *prá cyávânâj jujurúsho vavrim átkam na muñcathaḥ* 5, 74, 5). An beiden Stellen wird hinzugefügt, dass Cyavâna wieder jung wird, und es werden unzweideutige Beweise dafür angeführt.

Auf gleicher Stufe mit der Schaffung der Wunderkuh scheint mir auch die Herstellung eines *Rosses* zu stehen, welche den Ṛibhus nachgerühmt wird: *áçvâd áçvam atakshata* aus einem Ross habt ihr (noch?) ein Ross gezimmert (1, 161, 7).

Eine wesentliche Unterstützung meiner Ansicht von der ursprünglichen Sonnennatur der Ribhus finde ich darin, dass sie als Söhne des *Sudhánvan* bezeichnet werden *(saudhanvanâs)*. Dieser Name bedeutet *„einen guten Bogen führend“;* dass wir es nicht mit einer historischen Person zu thun haben, halten wir unserer ganzen Auffassung des Mythus nach für selbstverständlich. Unter den Göttern aber wird als der *gute Bogenschütz* überall der *Sonnengott* zu verstehen sein, wie Apollo, Herakles, Eurytos, Odysseus u. a. (Mondgotth. S. 25). Auch Sudhanvan wird daher nichts anderes bedeuten. Nicht wertlos in diesem Zusammenhange erscheint die Notiz Yâska's (Nir. XI, 15): *âdityaraçmayo ऽ pyṛbhava ucyante* „auch die Sonnenstrahlen werden Ribhus genannt; Sây. zu Rv. 1, 132, 6 erklärt ṛbhu geradezu durbh sûrya (Kuhn Zsch. IV S. 120; vgl. S. 109). — Zusammenfassend und wiederholend möchte ich also als meine Auffassung hinstellen: Die Ribhus sind die Sonnenstrahlen oder vielmehr der eine *Ur-Ribhu,* der **Sonnengott,** ist der *himmlische Künstler,* der aus der Mondkuh, nachdem ihr das glänzende Fell abgezogen ist, die neue Mondkuh formt, der seine alt gewordene Mutter, die Mondgöttin (Mondgottheit S. 6 Nr. 7) wieder jung macht, der aus dem einen (neuen) Monde (jenem *neuen* Trinkgefäss, dem Werk seines Concurrenten Tvashṭar) die vier Schalen (Mondphasen) bildet. Auf griechischem Boden entspricht ihm der Künstler *Orpheus,* hier freilich ein Meister des Gesanges (übrigens heissen selbst in einem indischen Hymnus die Ribhus *weise Dichter: dhîrâso hi shṭhâ* **kaváyo** *vipaçcitaḥ* Rv. 4, 36, 7), der seine Gattin, die Mondgöttin aus der Unterwelt heraufführt.

Bei der vorstehenden Darstellung sind etliche Züge unerwähnt geblieben, die ich für spätere Zuthaten halte, (M. Müller a. a. O. S. 118 nimmt sogar Einmischung historischer Züge an), zum Teil allerdings gut zu meiner eben entwickelten Auffassung passen, zum Teil aber sich weniger zu fügen scheinen, weshalb ich denn auch alles Obige für nichts weiter als Vermutungen geben will. Zu den noch nicht erwähnten Zügen gehört die *engere Verbindung,* in welche die Ṛibhus zu Indra getreten sind, als dessen Begleiter sie erscheinen („auf gleichem Wagen kommen sie mit Indra“ *indreṇa sará-*

tham 3, 60, 4), und dem sie in Schlachten helfen; sie verleihen daher Sieg (1, 111, 5); heissen Indras Söhne, der Stärke Enkel (4, 37, 4), ja der Ribhu „ist durch Kraft ein *neuer* Indra“ (1, 110, 7). Auch in Begleitung *Pûshan's* erscheinen die Ribhus (*pûshaṇvánta ṛibhavo mâdayadhvam* 3, 54, 12); ferner werden sie um Kindersegen angefleht (1, 111, 2). — Bedeutsam vielleicht ist, dass sie *mánor nápâtas* heissen (3, 60, 3), was *Enkel* oder *Söhne des Manu* bedeuten kann (S. Grassmann; vgl. meine Abhandlung De Niso et Scylla in aves mutatis. S. 7 f., bes. S. 9); doch ist auch die Bedeutung *Menschensöhne* möglich (Pet. W.), weil die Ribhus nach den alten Hymnendichtern Menschen waren, welche die Unsterblichkeit erlangt haben. — Astronomische Beziehungen verraten die Wendungen: 1. „dass sie windbeflügelt auf den schnellen Fahrten, in *einem Tage* ringsum am Himmel wirkten“ (*yé vâtajûtâs taráṇibhir évaiḥ pári dyâṃ sadyó apáso babhûvúḥ* 4, 33, 1), falls nämlich das Wort *sadyás* richtig gedeutet ist; 2. dass sie *ein Jahr hindurch* die Kuh bildeten (4, 33, 4: yát *saṃvátsam* ṛibhávo gâm árakshan — yát *saṃvátsam* ṛibhávo mâ ápiṅçan | yát *saṃvátsam* ábharan bhâso asyâs tâbhiḥ çámîbhir amṛitatvám âçuḥ „die Ribhus, weil *ein Jahr* die Kuh sie hegten und kunstvoll bildeten ihr Fleisch *ein Jahr durch,* weil sie *ein Jahr lang* ihr das Futter brachten, durch diese Mühen wurden sie unsterblich“ (Gr.)); 3. verrät astronomische Beziehungen der merkwürdige, vielfach dunkle Hymnus 1, 161. Darin wird erwähnt, dass Tvashṭar (aus Eifersucht) wegen der vier gefertigten Becher sich zunächst versteckt, um die Ṛibhus zu töten; diese *verwandeln* sich (legten beim Trunk sich andere Formen an: anyâ nâmâni kṛiṇvate suté 5) und werden von einem Mädchen gerettet. Sie schlummern *ein Jahr lang* im Hause des *Agohya* („des durch nichts zu verhüllenden oder zu verdunkelnden,“ d. h. des Savitar, der *Sonne*) v. 11 und 13; nach 4, 33, 7 dagegen „erlabten sie sich *zwölf Tage* ruhend in der Gastfreundschaft des Agohya“ (*dvâdaça dyûn yád ágohyasyâtithyé ráṇann ribhávaḥ sasántaḥ*). Während dieses Schlummers schaffen sie herrliche Werke, Felder, Kraut auf den Berghöhen, Wasser in den Thälern (1, 161, 11; 4, 33, 7).

(Andeutungen über den Ṛibhu-Mythus von A. Kuhn ausser in der Zsch. IV, 102 ff. auch in den Abhandl. der Kgl. Akad. d. Wiss. zu Berl. 1873 S. 134, aber ohne überzeugende Klarheit. Die von den Ṛibhus wieder jung gemachten Eltern sollen *Himmel* und *Erde* sein).

[13]) Vgl. die Eifersucht der Pasiphae; Apollod 3, 15, 1, 4. De Niso p. 12.

[14]) S. Mondgottheit S. 5 Nr. 2.

[15]) S. Mondgotth. S. 20 und 21. — Ueber den Mythus vom goldenen Vliess hat A. Kuhn in den Abhandlg. der Kgl. Akad. der Wiss. zu Berlin 1873 S. 138 ff. mit gewohnter Gelehrsamkeit gehandelt.

ist aber wie mir scheint doch zu einer irrigen Deutung gelangt. Dass Helle = *sûryâ* = *svaryâ* ist, wird Niemand bezweifeln. Ebenso ist es eine ganz sichere Vermutung Kuhn's (S. 139), *„dass der die Jungfrau tragende Widder ihr im Wesen nahe oder gleich gestanden"* hat. Nur hätte der berühmte Forscher weit grösseres Gewicht darauf legen müssen, dass Hellê = Svaryâ eben weiblich ist, also zunächst nicht = Svary*as* oder Sûry*as* d. h. Sonne, sondern eben die Schwester (allenfalls die Frau) des Sûryas. Das kann überall nur die *Mondgöttin* sein. Daher hätte Kuhn gar nicht nötig gehabt die Bedeutung des Phrixos dahin gestellt sein zu lassen (S. 138); *er* kann gar nichts anderes sein als die Sonne Bei der Fahrt, die das Geschwisterpaar um den Himmel macht, geht das Schwesterlein verloren, ganz wie die weisse Braut im Märchen, oder, wie es mit anderem Ausdruck derselben Sache heisst, dem goldenen Widder wird sein glänzendes Fell (vgl. das Beiwort *hiraṇyatvacas „Goldfell"*, welches die Rosse der Sonne führen, Av. 13, 2, 8, und den goldborstigen Eber Frey's und Freyja's) *abgezogen,* und dann auf einer Eiche im Haine des Ares befestigt, wo es von einem schlaflosen Drachen (natürlich dem gestirnten Himmel, Kuhn a. a. O. S. 142) bewacht wird. Die Fahrt geht nach Osten wie in allen ähnlichen Mondmythen. Der zunehmende Mond nämlich gehört dem Abendhimmel an, bis zum Vollmonde; von da an ist er mehr und mehr am östlichen Teil des Himmels zu sehen bis zu seiner gänzlichen Vernichtung. (Vgl. Mondgotth. S. 6 Nr. 8, d.) Nun kommt es darauf an — dies war das Problem, welches die Urzeit zu lösen suchte — das im Osten verlorene Licht des Mondes wieder nach Westen zurückzubringen. Mit dem Sichtbarwerden der Sichel des zunehmenden Mondes am Abendhimmel wird dies gelungen sein. Bei Kuhn's Deutung, wonach der Inhalt des Mythus in seinem Fortschritt sein soll: *„Sonnenuntergang, Verbergung des goldenen Tageslichtes, Herrschaft der nächtlichen Dunkelheit"* (a. a. O. S. 143), bleibt es ganz unerklärlich, weshalb die Fahrt nicht nach Westen, statt nach Osten geht. Der Held nun, der das geraubte oder gestorbene Lichtwesen zurückholt, Jason, ist natürlich ein Sonnenheld, wie der Bruder Reginer im Märchen, oder eine Personification der Sonnen*strahlen* welche den dunklen Mond wieder zu beleuchten anfangen. Man könnte im Geiste des Mythus dichten, der Sonnenstrahl lässt dem Widder das goldene Vliess wieder wachsen; denn dass dasselbe von der Sonne seinen Ursprung habe, sonnenhaft sei, war den alten Sagenerzählern gewiss nicht verborgen, und so passt auch zu meiner Deutung das von Kuhn (S. 142) angeführte Fragment des Mimnermos bei Strabo I, 2 s. fin. C. 47, in welchem es heisst, dass *in der Stadt des Aietes die Strahlen der schnellen Sonne* (d. h. das goldene Vliess) *in goldenem Gemache liegen.* Wenn nun Jason, der ausgezogen war, um das goldene Vliess zu holen, mit der *Medea*

zurückkehrt, so ist das nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache. Dass Medea eine Mondgöttin ist, ist so klar, dass ich es hier nicht weitläufig darzulegen brauche, übrigens wohl allgemein anerkannt.

[16]) Mondg. S. 8 ff. — Es scheint mir jetzt an der Zeit zu sein, einiges wenige auf die von einigen Beurteilern gegen meine Auffassung des Scylla-Mythus vorgebrachten Einwendungen zu entgegnen. Herr Dr. *Ad Zinzow*, Gymn.-Direktor in Pyritz, hat meine 1884 erschienene Abhandlung *De Niso et Scylla in aves mutatis* in der Wochenschrift für klassische Philol. nicht eben günstig beurteilt. Der Gesamteindruck dieser Beurteilung war ein solcher, dass ich sie nicht ernsthaft nehmen zu müssen glaubte. Von meiner 1885 erschienenen Abhandlung *„Beiträge zur genaueren Erkenntnis der Mondgottheit bei den Griechen“* hat darauf Herr Z. in Nr. 42 ebenderselben Wochenschrift S. 1322 f. eine ebenfalls wenig günstige Beurteilung geliefert. Da dieselbe kürzer ist und auf den Leser nicht so erheiternd wirken kann, wie die erste, so glaube ich wohl, dass sie, weil darin meine Methode etwas von oben herab als äusserlich und verkehrt verurteilt wird, mir bei solchen Lesern, welche meine Schrift und Herrn Zinzow's erste Anzeige nicht gelesen haben, ein ungünstiges Vorurteil erwecken kann. Der Herr Recens. sagt S 1323, ich „legte mir, um meine *falsche* Etymologie von Scylla zu *entschuldigen*, eine *sprachliche Krankheit* zurecht;“ also *ad 1)*: der Ausdruck *„entschuldigen“* ist zunächst verkehrt; denn da ich die Etymologie für richtig halte, brauche ich sie nicht zu entschuldigen, sondern ich *verteidige* sie. (Herr Z. zeigt sich auch sonst mehrfach in seinen Schriften als wenig scharf in der Auffassung der Bedeutung gewöhnlicher Ausdrücke unserer Muttersprache). Was nun die Etymologie betrifft, so sei mir zunächst eine Vorbemerkung gestattet. Böckh pflegte in seinen Vorlesungen über Encyclopädie der Philologie in ebenso ausführlicher als geistreicher Weise auf die Schwierigkeit jeder philologischen Untersuchung hinzuweisen, die darin liegt, dass das Ganze der zu erforschenden Frage (z. B. der Gedankengang einer Schrift) sich nur aus dem richtigen Verständnis des Einzelnen erschliessen lässt, und dass das richtige Verständnis des Einzelnen wieder durchaus abhängig ist von der richtigen Auffassung des Ganzen. Aus diesem Cirkel ist schwer herauszukommen, am schwersten bei mythologischen Untersuchungen. Zur richtigen Deutung der Mythen gehört oft die richtige Deutung der Namen. Welcher Schwierigkeit man sich hier gegenüber befindet, hat vortrefflich G. Curtius, in seinen Grundzügen der griech. Etymologie am Schluss der Einleitung hervorgehoben: „Um die Bedeutung (bei mythologischen Etymologien) zu ermitteln, muss man in der That schon von irgend einer mythologischen Grundanschauung ausgehen“ (p. 117)... *„Die etymologische Wissenschaft kann also sehr oft nur die Sphäre angeben, innerhalb welcher die Deutung*

liegen kann, nicht diese selbst bieten" (p. 118)... „Die rein sprachliche Etymologie ist im Verhältnis zur Mythologie und anderen der Wortdeutung bedürftigen Disciplinen eine Art Topik" (p. 120)... „Demnach können die Deutungen schwieriger Wörter häufig nur durch einen glücklichen Griff aus der Fülle der Sachkenntnis heraus *gefunden* werden und gleichen immer bis zu einem gewissen Grade Conjekturen im Gebiete der Kritik" (p. 121). — In Bezug auf den Namen Scylla ist nun behauptet worden, soweit ich sehe, zuerst von Pott, er bedeute die *Zerreissende, „weil sie die Gefährten des Odysseus zerreisst."* Man sieht, welchen Einfluss die Auffassung des Mythus auf die Erklärung hat. Gewiss *kann* das aus σκύλjα entstandene Wort σκύλλα von der Wurzel σκυλ [es direkt von σκυλλ-ω abzuleiten, geht nicht an] diesen Sinn haben; mit der griech. Endung ιο können wie mit dem sanskr. ya Adjektiva aktivischen Sinnes direkt aus dem Verbalstamm gebildet werden, wie solche τρόφιος, φόνιος sein mögen; doch ist dieser Fall nicht häufig. Bopp führt in der vergl. Gramm. nur das griech. στάδιος eigtl. *stehend* an (§ 818), während er (§ 901) im Sanskrit ausser einigen Adjektivstämmen, wie *ruc-ya* gefallend, angenehm, „einige männliche oder neutrale Appellativstämme auf ya, welche ihrer Grundbedeutung nach Nomina agentis oder Participia praesentis sind" hierher zieht, z. B. *sû'r-ya-s Sonne,* als *glänzende* [aus *svaryas*; griech. entspricht Ὕλλος der Sohn des Heracles und dem fem. svaryâ entspricht Ἕλλη; s. oben S. 86], *bhid-ya-s Fluss* als *spaltender, durchbrechender.*

Viel häufiger ist gr. ιο als Bildungssuffix denominativer Adjektive; so σωτήριος, πάτριος, ὄρειος u. a. m. (§ 899). Auch zu dieser Art Bildungen liesse sich ja σκύλλα vielleicht ziehen, obwohl es für ein Femin. nicht sehr wahrscheinlich ist. Viel näher liegt nun aber die Annahme, dass das Wort einen *passiven* Sinn hat. Diesen für den allein passenden zu erklären sehe ich mich durch meine Auffassung des Scylla-Mythus genötigt. Dass die Etymologie sprachlich richtig ist, will ich ebenfalls wesentlich mit Bopp's Worten zeigen, hauptsächlich mit Rücksicht auf solche Leser, welche ohne solche Autorität vielleicht Herrn Zinzow, der diese Etymologie einfach für falsch erklärt, mehr glauben möchten als mir. Vgl. Gr. § 897: „durch das Suffix *ya,* fem. *yâ* werden im Sanskrit auch Participia fut. pass. gebildet" ... „Beispiele sind: *gúhya-s* celandus *gúhya-m* subst. Geheimnis, *î'ḍya-s* celebrandus, *çáṅsya-s* laudandus, *dóhya-s* mulgendus (Wz. duh), *dṛ́çya-s* spectandus (Wz. *darç*) *céya-s* colligendus (Wz. *ci*), *stávya-s* und *stâvyà-s* laudandus, *bhôjyà-s* edendus, *bhojyà-m* subst. Speise (Wz. *bhuj*) ...." u. s. w. Nachdem Bopp die vortrefflich stimmenden goth. Adjektivstämme auf *ja,* wie *anda-nêm-ja* angenehm, eigentl. **accipiendus,** *unqvêth-ja* unaussprechlich (Wz. *qvath*) u. a. verglichen, sodann auch die Ueberreste des in Rede stehenden part. fut. pass. im Litauischen besprochen

hat, fährt er fort (§ 898): „Im Lateinischen ist *ex-im-ius* eigtl. = **eximendus,** seiner Bedeutung nach der treuste Ueberrest dieser Wortklasse“ (In der Krit. Gramm der Sanskr. Spr. § 560 Anm. ist noch *genius* formell = skr. *jánya* generandus, *ingenium, officium,* etymologisch **„das zu thuende, zu vollbringende“** genannt [Füge noch artificium hinzu]). . . . „Im Griechischen entspricht ἅγ-ιο-ς (urverwandt mit ἅζω) dem skr. *yâj-yà-s* **venerandus;** deutlicher vom griechischen Standpunkt aus, sind: στύγ-ιο-ς, φρύγ-ιο-ς, πάγ-ιο-ς. Πάλλα **Ball,** als **zu werfender,** erklärt sich, meines Erachtens, durch Assimilation aus παλjα, in derselben Weise, wie πάλλω aus παλjω, aber mit dem Unterschied, dass, während das 2te λ von πάλλω auf den sanskritischen Charakter ya der 4. Klasse sich stützt, und daher z. B. von dem Abstraktum πάλο-ς ausgeschlossen ist, das 2te λ von πάλλα dem skr. y des in Rede stehenden Participialsuffixes entspricht.“ Soweit Bopp.

Genau ebenso nun wie πάλλα als *zu werfende* erklärt sich σκύλλα aus σκύλjα als **zu zerreissende** oder **zu zerzausende** von der im Griechischen vorhandenen Wz. σκυλ (vgl. σκύλλω, σκύλμα, σκυλμός, σκύλσις), für welche wegen des latein. *qui-squil-iae* die Grundform *skval* anzusetzen ist. Vgl. G. Curtius Grundzüge der griech. Etym. Nr. 114. Dieses *qui-squili-ae* ist nun für unsere Frage hochinteressant. Nach Festus „quisquiliae dici putantur quidquid ex arboribus minutis surculorum foliorumve cadit“; es bezeichnet *Abfälle, Abschnitzel* u. dgl. Es hindert nichts, dies *squiliae* (*qui* ist den Begriff verstärkende Reduplication) als eine Bildung derselben Art wie die oben besprochene, = *abzurupfendes, abzuschneidendes* (Abschnitzel) u. dgl., aufzufassen und es dem σκυλλα als genau entsprechend zur Seite zu setzen. Natürlich entspricht nicht das υ dem lat i. in squil, welches aus a geschwächt ist, sondern es vertritt das ursprüngliche *va,* wie skr. svaryas zu sûryas geworden ist (Samprasârana! So nennen die ind. Grammatiker die Auflösung eines Halbvokals in den entsprechenden Vokal). — Dass also σκύλλα den angegebenen passiven Sinn gehabt haben **kann,** wird wohl jeder Grammatiker zugeben, dass es wirklich *nur* diese *Grund*bedeutung gehabt *hat,* behaupte ich auf Grund meiner von mir wenigstens für unzweifelhaft richtig gehaltenen Gesamt-Auffassung des Scylla-Mythus. Einfach, d. h. ohne Würdigung der in Frage kommenden etymologischen Gesichtspunkte, zu dekretieren: „diese Etymologie ist *falsch*“ — ist das Gegenteil von Wissenschaftlichkeit und von derjenigen bescheidenen Zurückhaltung des Urteils, welche bei auseinandergehender Auffassung schwieriger Fragen Gelehrte sich gegenseitig zur Pflicht machen sollten.

Ich kann Herrn Z. aber auch den Vorwurf nicht ersparen, dass er gegen die erste Pflicht eines Berichterstatters sündigt, nämlich die zu beurteilenden Gedanken richtig wiederzugeben. In

seiner ersten Anzeige (Wochenschr. f. kl. Phil. 1884 S. 1034) gibt er als meine Ansicht, „Scylla werde als die *mit ihrem Licht zerrissene*“ so genannt. Eine sonderbare Auffassung meiner doch wirklich klaren Worte: Conicio ... formam fuisse *skvalya,* ita ut Scylla sit **„divellenda** vel **discerpenda“,** non, ea, quae divellit’ ... Hoc nomine apte Lunam plenam appellari perspicuum est, nam plures in dies partes ab eius corpore avellentur’ (De Niso p. 12). Scylla ist vom Schicksal dazu bestimmt, zerpflückt zu werden [in dem partic. fut. pass. liegt der Keim der ganzen Schicksalstragödie!]; täglich wird wirklich ein Stück von ihr abgerissen, bis am Tage des Neumondes nichts mehr von ihr da ist. Das ist, sollte ich meinen, verständlich. Aber ein *mit seinem Lichte zerrissener Mond* das sind mir unverständliche, magis inepte quam ineleganter gesagte Worte, die gedacht zu haben ich entschieden ablehnen muss und welche ein Latein und dabei Deutsch verstehender Berichterstatter mir nicht hätte unterlegen sollen.

Ebenso muss ich mich gegen die Worte zur Wehre setzen, welche Herr Z. am Schluss seiner Inhaltsangabe meiner Scyllaschrift drucken lässt: „Wir wundern uns darum kaum mehr, dass nun gar auch Simson wegen seines abgeschnittenen Krafthaares nach dem Vorgange Steinthals und Nöldekes zum „Sonnenmann“ als dem assyrisch-babylonischen Sonnengott Samas gemacht, zur Beweisführung herangezogen wird, trotz aller sonstigen Verschiedenheit, da seine Kraft doch nur an das mit dem Haarwuchs verknüpfte Nasiräertum gebunden ist und kaum erneuert, mit Heldenmut im Kampf gegen die Philister im Dagontempel durch den eigenen Tod und das Verderben der Feinde neu besiegelt“. (sic!) — Ohne auf den unklaren Satzbau, für den vielleicht die Schuld den Setzer trifft, einzugehen, bemerke ich nur, dass die Sucht, seine Gelehrsamkeit auszukramen, Herrn Z. wieder gegen die erste Pflicht eines Berichterstatters, *getreu* wiederzugeben, sündigen lässt. Weder von Nöldeke noch vom assyrisch - babylonischen Sonnengott Samas habe ich ein Wort gesagt. Herr Z. will doch offenbar seine Leser glauben machen, dass ich grausamen Unsinn zusammengeschrieben habe. Aus welcher Gefühlsregung oder aus welchem Gedankengange entspringt nun dieser Versuch, den von mir gebotenen, nach Herrn Z.’s Ansicht und Darstellung zu reichlich mit Früchten der Thorheit gefüllten Korb auf meine Rechnung mit solchen aus seinem eigenen Kohlgarten zu häufen? Ich habe nur von Simson gesprochen, dessen Sonnenhaftigkeit trotz Herrn Z. wohl feststehen dürfte; die Uebereinstimmung mit Steinthal in diesem Punkte ist für mich erfreulicher als die Nichtübereinstimmung mit Herrn Z. schmerzlich. — Besonders hat mich in meiner Auffassung des Scylla-Mythus der Umstand bestärkt, dass „Delila die Schlaffe, *Hinschwindende,* als *Mondgöttin* bedeuten kann“. (Steinth. i. d. Zsch.

f. Völkerpsych. II S. 141). — Auf den von Simson's Nasiräertum hergenommenen Einwand einzugehen, verlohnt sich wahrhaftig nicht der Mühe.

Ad 2). Herr Z. sagt, ich rede von einer *mythischen* (sic!) Krankheit und lege mir eine *sprachliche Krankheit* zurecht. — Zunächst spreche ich (Mondgotth. S. 12) von *mythologischer* Krankheit, nicht von mythischer, wie Herr Z. flüchtig und widersinnig schreibt. Sodann erweist mir Herr Z. zu viel Ehre, wenn er mich für den Vater dieses Gedankens erklärt; derselbe gehört vielmehr *M. Müller* an. Ich könnte hier einfach auf die betreffenden Stellen verweisen. Allein da nicht nur Herr Z. sondern auch ein wohlwollender und verständiger Beurteiler meiner Schrift (*K. Bruchmann* i. d. Berliner Phil. Wochenschrift 1885 S. 1012), dem ich für die massvolle Form seiner Recension verpflichtet bin, den von mir ausgesprochenen Satz, *dass viele Mythen ihre Gestalt einer sprachlichen Krankheit verdanken*, für nicht recht verständlich hält, scheint es mir geboten, denselben etwas eingehender zu begründen. Ich erwähnte in meiner Schrift (Mondgotth. S. 13) dass Scylla (nämlich die sicilische, welche ich aber mit der megarischen für ursprünglich wesengleich halte) auch ein verderbliches Untier sei, welches die Genossen des Odysseus zerreisst. Die Vorstellung des vielköpfigen, hündischen Ungeheuers, welche sich mit der Auffassung des Mondes verträgt, könnte ja nun allein schon die Brücke bilden von der anderen Vorstellung, wonach Scylla ein vom Schicksal zur Vernichtung bestimmtes himmlisches Wesen ist. Doch sprach ich dabei mit einem „*vielleicht*“ die Vermutung (weiter sollte es nichts sein) aus, dass die dem Sprachbewusstsein ebenfalls nahe liegende Bedeutung „die Zerreissende, Pflückende“, vermöge einer Art von Volksetymologie jene *Auffassung erleichtert* habe, dass Scylla ein verderbliches Untier sei. Derartiges ist doch nicht ohne Beispiel. Max Müller (Essays deutsche Ausg. II S. 68) sagt: „Häufig geschieht es, dass man, nachdem die wahre etymologische Bedeutung eines Wortes in Vergessenheit geraten war, mittelst einer Art etymologischen Instinktes, der auch den modernen Sprachen nicht abgeht, eine neue Bedeutung mit demselben verband. So verwandelte sich Λυκηγενής, der Lichtgeborene — Apollo, in einen Sohn der Lykia und Δήλιος, der Helle, gab Anlass zu der Mythe von der Geburt des Apollo auf Delos“. — Ist es zu kühn, ein derartiges Vergessen der ursprünglichen Bedeutung, das Wuchern derartiger Volksetymologien eine sprachliche Krankheit zu nennen? Oder ist es etwa sprachliche Gesundheit, wenn ein Wort unmerklich einen anderen, vielleicht den entgegengesetzten Sinn, als den es ursprünglich hatte, erhält, so dass das zuerst Verständige und Verständliche nunmehr unverständig und unverständlich erscheint, dass Vernunft Unsinn wird? „Der wesentliche Charakter einer Mythe“,

sagt M. Müller a. a. O. S. 66, „ist der, dass sie in der gesprochenen Sprache nicht mehr verständlich sein darf". Weiter S. 67: „Die meisten dieser alten Wörter, die von der Sprache beim ersten Ausbruche jugendlicher Dichtung ausgeworfen wurden, sind auf kühne Metaphern basirt. Waren einmal diese Metaphern vergessen, oder war einmal der Sinn der Wurzeln, von denen die Wörter sich ableiteten, getrübt und verändert, so mussten natürlicherweise viele von diesen Wörtern ihre wurzelhafte wie auch ihre poetische Bedeutung verlieren. Sie mussten zu blossen Namen werden, die in der Sprache einer Familie weiter gegeben wurden, *vielleicht dem Grossvater geläufig, dem Vater verständlich dem Sohne aber fremd und vom Enkel missverstanden*". — S. 69: „Um mythologisch zu werden, war es notwendig, dass die Wurzelbedeutung gewisser Namen sich verdunkelt und in der betreffenden Sprache in Vergessenheit kam". — S. 146: „Es darf uns nicht überraschen, wenn wir die mythologische Phraseologie aufblühen sehen; wir würden uns viel eher wundern, wenn irgend eine Sprache diesem Zustande hätte entgehen können, *den man in Wahrheit eine* **Kinderkrankheit** *nennen kann,* welche selbst die gesundeste Constitution früher oder später durchmachen muss". In Verfolgung desselben Gedankens spricht M. Müller weiter von *mythologischer Zersetzung* und *mythologischem Missverständnis.* So gewiss eine solche mythologische Zersetzung und solch mythologisches Missverständnis stattgefunden hat, so gewiss kann man von einer mythologischen Krankheit sprechen. Ich stehe ganz auf dem Müllerschen Standpunkt, wonach die *Sprache* der Hauptfaktor der Mythenbildung ist. Ich möchte demgemäss sagen: Mythologie ist *unter Umständen* Pathologie der Sprache und zum Teil auch des Geistes der Völker. Hat doch jene sprachliche Krankheit ihre sehr ernste Seite für viele Völker gehabt, die schwer darunter zu leiden hatten. Haben nicht, um nur dies Eine hervorzuheben, die zahllosen Liebschaften des Zeus, welche in ihrer ursprünglichen ernst und treu gemeinten Fassung der Hoheit des Himmelsgottes keineswegs unwürdig waren, haben nicht diese Liebschaften später bei ernsten Gemütern den allergrössten Anstoss erregt? Hat nicht wegen dieser und ähnlicher Erzählungen Plato den Homer, den göttlichen Sänger der Vorzeit, als gottlos verdammt und aus seinem Staatsentwurfe ausgeschlossen? Tritt uns nicht in dieser Thatsache die jammervollste Seite der griechischen Entwickelung entgegen, da sie zeigt, wie ein geistig reich veranlagtes Volk schliesslich an seinen Heiligtümern irre werden und verzweifeln und so gewissermassen geistig zerschellen musste? Ich möchte behaupten, dass selbst wir modernen Menschen bisweilen von den Nachwirkungen jener Kinderkrankheit zu leiden haben. Wer weiss, wie viel Kinderherzen geängstigt worden sind, ja selbst wie vieler Familien Glück dadurch geschädigt worden ist,

dass in unseren Kindermärchen, diesem noch nicht verhallten Nachklang heidnischer Göttersagen, die Missgunst und bis zum Verbrechen des Mordes sich steigernde Bosheit der Stiefmutter ein stehender Zug ist, so dass breite Volksschichten sich nicht von der Anschauung losmachen können, dass Stiefmütter notwendigerweise böse sein müssen. Mag es immerhin solche Megären gegeben haben, gewiss ist doch, dass im Märchen die Bosheit der Stiefmutter nichts ist als der Ausdruck für jene unbegreifliche Macht, welcher die junge Mondgöttin zum Opfer fällt, oder was auf dasselbe hinauskommt, sie ist gleich dem Zorn oder der Eifersucht der Juno, welche die jungen Geliebten ihres Gemahls, des Himmelsgottes, verhext, vergiftet oder sonstwie tötet.

Die Aufgabe der Mythologie ist es, die *Sagenkrankheit* als solche, als allgemein menschliche zu erkennen, ihre Ausgangspunkte aufzudecken und ihre Entwickelung zu verfolgen; ein Geschäft, bei welchem wir uns von jener Furcht und jenem Mitleiden erfüllen lassen mögen, welches der Anblick dieses grossen Trauerspieles menschlicher Irrtümer zu erregen im Stande ist.

[16] *a*) Diese Ente ist also ein *Sneewittchen* und wirklich wesengleich dem bekannten Sneewittchen des Märchens. Ich behalte mir vor, ein ander Mal dieses Märchen, sowie einige andere der bekanntesten (wie König Drosselbart, Dornröschen) als solche zu erklären, die hinsichtlich ihres Ausgangspunktes eigentlich in den hier behandelten Kreis gehören. Vielleicht gelingt es mir jedoch schon mit diesen Blättern manchem Sagenforscher den Staar zu stechen, — falls ich nicht selber blind bin.

[17]) τῆς δ'ὅτε δὴ Περσεὺς κεφαλὴν ἀπεδειροτόμησεν,
ἐξέθορε Χρυσάωρ (τε) μέγας (καὶ Πήγασος ἵππος). Hes. Theog. 280. Vgl. Mondgotth. S. 16.

[18]) Preller, Gr. Myth. I² S. 242 f.

[19]) S. Mondgotth. S. 7, Nr. 8, 9. (Δημήτηρ κουροτρόφος, Ἄρτεμις φιλομείραξ).

[20]) Interessant ist die Vergleichung des Märchens von der *weissen und schwarzen Braut* mit dem ähnlichen *böhmischen*, welches nach der Hauptsache, der Verwandlungsgeschichte nämlich, die charakteristische Benennung „*die goldene Ente*“ führt, mitgeteilt von Wolfg. Ad. *Gerle,* Volksmärchen der Böhmen, 2 Bde. Prag 1819. im 2. Bde. S. 327-368. Folgendes ist die Inhaltangabe bei Grimm, Kinder- und Hausm. III³ S. 343 (vgl. auch S. 217): „*Einem guten Mädchen schenkt eine Fee die Gabe, dass seine Thränen zu Perlen, seine ausgekämmten Haare zu Gold werden.*“ [Passt vortrefflich zu unserer Annahme, dass dieses gute Mädchen eigentlich die Mondgöttin ist. Man vergleiche die güldenen Kleider und die güldene Haube des deutschen Märchens; Freyjas Thränen waren golden (Grimm, Dtsch. Myth. 282 [253]), ferner erinnere man sich, dass das

schöne *goldene* Haar ein charakteristisches Attribut der Mondgöttin ist, die daher griech. als *Comaetho* d. h. *Brandhaar* erscheint; auch die nordische *Sif*, Thor's Hausfrau, deren Goldhaar, ein Werk der Zwerge, Loki tückischer Weise abschnitt, worauf es von den Zwergen erneuert werden musste, ist dieselbe Gestalt; vgl. Mondgotth. S. 5, Nr. 2]. „*Als es herangewachsen ist, wird es wegen dieser Gaben und wegen seiner Schönheit an einen Grafen* (Wenzel von Hasenberg mit Namen) *versprochen, der durch seinen* (d. h. des Mädchens) *Bruder von ihm gehört hatte. Sollten aber die Wundergaben dauern, so durfte sie kein Sonnenstrahl berühren*". (Ganz ebenso soll Eurydice nur so lange am Leben bleiben, als Orpheus sich nicht nach ihr umschaut, d. h. nach dem Vollmond sie nicht bescheint. Am Vollmondtage sehen sich Sonne und Mond nicht, da beim Aufgang des einen Gestirns das andere untergeht, dagegen bezieht sich Urvaçî's Verfluchung auf die Conjunktion, nicht auf die Opposition; s. oben S. 5 u. 75.) „*Als sie von ihrer Muhme und deren Tochter, mit welcher sie auferzogen war, zu dem Bräutigam geleitet wird, fällt, indem die Muhme einmal den Wagen öffnet, ein Sonnenstrahl auf sie: alsbald wird sie in eine goldene Ente verwandelt, welche wegschwimmt* (oder vielmehr *von dannen fliegt). Die Muhme gibt ihre Tochter bei dem Grafen für die Braut aus, und um die Abwesenheit derselben zu erklären, sagt sie, diese sei unterwegs von Räubern fortgeführt worden*". [Dieser Zug kann märchenhafte Erfindung sein; doch wolle man sich erinnern, dass das Geraubtwerden charakteristisch für Mondmythen ist. S. Mondgotth. S. 6 Nr. 8, d. Ein Dânava raubt die Urvaçî, Theseus die Helena sowie die *Ariadne*, Idas raubt die Marpessa dem Apollo, Preller Myth. I² p. 211]. „*Da die falsche Braut aber weder schön ist noch die Wundergaben besitzt, behandelt sie der Graf schlecht und lässt den Bruder der rechten Braut in einen Turm werfen. Zu diesem kommt die goldene Ente, der Graf bemerkt sie, belauscht und hört ihr Gespräch, das ihm den gespielten Betrug offenbart. Er fängt sie zweimal, aber jedesmal entflieht sie; endlich als die falsche Braut gestorben ist* [der Bedeutung dieses Naturmythus durchaus entsprechend! Eine Angabe der Todesursache wäre nicht weiter nötig. In der Erzählung heisst es: die Kränkung, von ihrem Gemahl so verachtet zu sein, verbunden mit den Gewissensbissen, hatten sie aufs Krankenlager geworfen, und ihre Natur erlag.] *und der Graf Besserung seines wilden Lebens gelobt hat, kommt sie wieder und erhält von der guten Fee die menschliche Gestalt zurück.*" — S. 304 a. a. O. führt Grimm aus dem entsprechenden französichen Märchen *Rosette*, niedergeschrieben von der Gräfin *Aulnoy*, an: „Eigentümlich aber schön ist der Zug, *dass die rechte Braut in ihrem Bette schlafend ins Meer geworfen wird, zum Glück aber nicht untergehen kann, weil es mit Wunderfedern gefüllt ist.*" Vgl. das Märchen von den drei Männlein im Walde.

[21]) Vgl. v. d. Hagen, die Schwanensage, in den Abhdlgn. der Berl. Akademie 1846, S. 513-577. — Grimm, Dtsch. Mythol. S. 399 ff.

[22]) Diese Ahnung spricht auch Ad. Kuhn aus (Zsch. IV S. 120): „Auch ahd. albiz, elbiz der *Schwan* mögen in einer näheren Beziehung zu *alb* und *elben* gestanden haben, da die indische Vorstellung auch die Sonne als Schwan (hansa) kannte und die *Vorstellung unserer Schwanenjungfrauen ebenfalls auf dieses Gestirn bezogen werden muss.*“ — Ich behaupte nun, dass zu der Vorstellung von den sich *verwandelnden* Jungfrauen, die ihr Hemd aus- und anziehen, nicht der Sonnenschwan, sondern der sein Goldkleid ausund anziehende und sich fortwährend verwandelnde *Mond-Schwan* den Anstoss gegeben hat.

[23]) Vgl. Mondgotth. S. 9. — W. Sonne in Kuhn's Zsch. XV S. 120.

[24]) Dtsch. Myth. S. 399 (354 der 4. Aufl.).

[24 *a*]) Prom. 793 f.: ἵνα αἱ Φορκίδες ναίουσι δηναιαὶ κόραι τρεῖς κυκνόμορφοι, κοινὸν ὄμμ' ἐκτημέναι, μονόδοντες.... Vgl. Mondgotth. S. 16.

[25]) Vgl. Mondgotth. S. 11. — Zu Leda als Mutter der Dioskuren stellt sich Saraṇyû als Mutter der Açvinen, s. oben Anm. 10*). S. 75.

[26]) S. 668 (588).

[27]) Gr. Myth. II² S. 197.

[28]) Mondgotth. S. 12 und 21. — Ganz sonderbar erklärt Müllenhoff, Dtsche Altertumskunde I p. 218, Kyknos für den *Dämon des stürmischen Meeres!*

[28 *a*]) Doch habe ich schon Mondg. S. 5 Nr. 2 darauf hingewiesen, dass auch in alten griech. Mythen der Mond zuweilen männlich gedacht ist, z. B. Telephus, S. 26.

[29]) Vgl. Preller, Demeter und Persephone S 7: „Die Genealogien der Griechen waren etwas Flüssiges... Nichts ist veränderlicher, nichts so biegsam für den Ausdruck der verschiedensten ideellen sowohl als reellen Beziehungen, als dieses Genealogisieren der Griechen!“

Als abgethan kann wohl die früher oft geübte Erklärungsweise gelten, welche der Götter Erscheinen in Tierleibern als *symbolisch* bezeichnete. Die Deutung wird damit nur hinausgeschoben; nachher muss doch die Erklärung versucht werden, warum dieses oder jenes Tier als Symbol gebraucht wird. Wenn also z. B. Otfried Müller (Prolegomena zu einer wissenschaftl. Mythologie S. 264 f.) den Schwan Apollos auf Tiersymbolik zurückführt und mit Bezug auf *Kyknos,* den Vater des auf Tenedos als ἥρως ἐπώνυμος verehrten Tennes sagt: „Also der Schwan als Vater des Hauptheros auf dem Apollinischen Eilande, in deutlichem Bezuge auf den Gott, der dadurch noch mehr hervortritt, dass auch Apollon selbst Vater des Tennes heisst.... Ich denke, dass man hierin schwerlich einen auf Tenedos lokalen Mythus verkennen kann, den ein Dichter unmöglich

in der Zeit erfinden konnte, da nach der Vorstellung von Voss... kühne Schiffer die Sage vom Schwanengesange in Ligurien zurückgebracht hatten. Auch erfordert der ganze Gedanke, den Schwan, statt des Apollon, Vater eines Heros zu nennen, eine Einfalt und Keckheit der Phantasie, die weit altertümlicher ist als Homers Gesänge“ — so werden wir ihm zwar in Betreff des vom Alter des Mythus Gesagten Recht geben, bei dem Hinweis auf die Tiersymbolik uns aber nicht beruhigen können. Wir wollen wissen: *Weshalb* ist der Schwan zum Symbol Apollos geworden? Die ursprüngliche Bedeutung ist offenbar unsymbolisch. Wenn man Sonne und Mond Schwäne nannte, so liegt einfach ein sprachliches Bild vor, noch kein Symbol. Dies sprachliche Bild entsprang, wie mir scheint, nicht einmal einem poetischen Streben, sondern dem *Unvermögen,* das richtiger und treffender zu bezeichnen, was man mangels genügender astronomischer Kenntnisse nicht genau und dem Wesen des Himmelskörpers entsprechender ausdrücken konnte. Erst als man im weiteren Verlauf der mythologischen Krankheit die ursprüngliche Bedeutung vergessen hatte und ohne sie zu kennen durch das Wort oder das Bild des Schwanes an Apollinisches erinnert wurde, erst da wurde der Schwan zu einem Symbol. Kyknos, der Vater des Tennes, ist entweder der Mond, dessen Vater eher Apollo (Sonne) ist, als dass er ihm von Hause aus gleich gewesen wäre, oder wir haben hier wirklich einen Kyknos als Sonnenschwan anzunehmen. Jedenfalls bezeichnet Kyknos die Sonne oder den Mond *geradezu.* Auch gegen die Annahme von Symbolen richten sich Otfr. Müller's gegen die Annahme von Allegorien im Mythus gerichteten sehr wahren Worte: „Mythus und Allegorie sind ganz auseinanderliegende. ...Begriffe. *Der Mythus meint es so, wie er es sagt;* jene aber ἄλλο μὲν ἀγορεύει, ἄλλο δὲ νοεῖ“ (S. 335).

[30]) Deutsche Altertumskde. I S. 118.

[31]) Nach Dämisag. 15 reicht die eine Wurzel zu den *Asen;* doch ich folge Simrocks Auseinandersetzung in seinem Handbuch der deutsch. Myth.[3] S 33. — J. Grimm D. M. 755 (664); 379 (337) — *Nidhöggr* erklärt Grimm male pungens caedens. — Stellen aus der Edda führe ich meist an nach Simrocks Uebersetzg. (Die Edda, die ältere und jüngere nebst den mythischen Erzählungen der Skalda. 5. Aufl. Stuttg. 1874.)

[32]) Dämis. 16. Simr. S. 289.

[32 *a*]) v. d. *Hagen* „die Schwanensage“ S. 159 sagt: „In der nordischen Weltschöpfung ... finden sich auch noch mannigfaltig die Namen dieses auf dem Urborne der Dinge schwebenden *Licht- und Sonnenvogels:* Dag (der Tag), Sohn *Dellings* (= *Dagling* Dämmerung), erzeugt mit *Sol* (der Sonnenjungfrau) die *Svanhild,* benannt *Gullfjödr* (Goldgefieder, vielleicht als Flügel der Morgenröte), und diese gebiert dem *Finn-alfur* (dem Elfen- oder Elementar-

gott der Finnen) den *Svanr* (Schwan), „benannt der *Rote (hinn raudi).* (Lex Mythol. p. 311“).

Der Hinweis auf die *Flügel der Morgenröte* ist, wie vielleicht noch manches andere in dieser Darlegung, gewiss irrig. — *Svanhild* heisst auch Sigurds des Drachentöters Tochter, „die aller Frauen Schönste war“ Daemis. 62 (Simr. S. 345).

[32] *b*) Saem. Einl. zu Grimn. 2: *sâ var î feldi blâm.*

[33]) Vgl. Simr. Edda S. 394; — v. Hahn, Myth. Parallelen S. 79: „dass das von Odhin verpfändete Auge der Mond und das Giallarhorn die Mondsichel bedeute, wird ziemlich allgemein angenommen.“ Vgl. Simrock, Handb.[3], 205. — Andere Auffassung hat z. B. Lüning, die Edda, S. 52 und daselbst Geijer; auch Simrock S. 429; Müllenhoff D. Altkde. V. 102. (Es wäre doch höchst sonderbar die *im Wasser widerscheinende Sonne* als *verpfändetes* Auge zu bezeichnen!)

[34]) S. 664 (584) ff.

[35]) Ueber den od. die Adler des Zeus s. Prell. Gr. M. I[2], 99.

[36]) D. Myth. 398 (353).

[37]) Ebd. 379 (337).

[38]) Ebd. 399 (354) aus Afzelins 2. 143—145.

[39]) Von mir dem Buche entnommen: „Der Schwan in Sage und Leben. E. Abhandlung von Paulus *Cassel,* Prof., 3. Aufl., Berlin 1872). S. 9 (aus Wolf, Deutsche Myth. 2, 211).

[40]) Vgl. Anm. 12. S. 83.

[40] *a*) Die beiden ersten haben eigentlich 2 Namen: *Hlaðguðr Svanhvît* und *Hervör Alvitr* (Simr. will Alhvitr *Allweiss* ändern [S. 466]). Ueber die Bedeutung der Namen s. Grimm, D. Myth. 398 (353): „*Hlaðguðr* ist wörtlich bellona stragis, *Hervör* geht gleich dem ähnlichen Gunnvör auf Heer und Schlacht, das Beiwort *alvitr* auf die Weissagungsgabe, und *svanhvît* auf die Schwangestalt“.

[41]) *önnur var Svanhvît, svanfiaðrar drô* 2.

[42] S. S. 16 u. 84; von den drei Brüdern heisst es in Saemunds prosaischer Einleitung zu Völundarkv.: *their skriðu ok veiddu,* „die schritten auf dem Eise und jagten das Wild“ und St. 8 heisst Völundr *vegreygr skyti.* — Ueber Völund's Bruder Egill, der in der deutschen Sage als *Eigel der Schütze* bekannt (und dem die Tellsage ursprünglich beigelegt) war, vgl. Simr. in den Erläuterungen zur Völundarkvidha; Grimm D. Myth. 354 (315): „Eigill war nun ein berühmter Bogenschütze, auf Nidungs Geheiss schoss er dem eigenen Söhnlein einen Apfel vom Haupt und antwortete dem fragenden König, die beiden andern Pfeile seien ihm zugedacht gewesen, wenn der erste das Kind getroffen hätte!“ Ueber Slagfiðr sagt Grimm, Myth. 398 (353): „Jenen Slagfiðr erkläre ich lieber nicht Slagfinnr, obwohl er ein Sohn der Finnakonûngr heisst, sondern

Slagfiöðr = alatus, pennatus, was besser zu Svanhvît seiner Geliebten stimmt, und durch den ahd. Ausdruck slagifëdara (penna) bestärkt wird."

[43]) Vgl. *Mannhardt* Germ. Mythen (Berl. 1858) S. 331—341; Grimm D. Myth. 797 (698).

[44]) Vgl. Grimm D. Myth. 667 (587) f. — Ich setze einige ausgezogene Stellen her: „Das Volk pflegte sich bis auf die spätere Zeit, von Sonne und Mond redend, gern auszudrücken „*Frau Sonne*", „*Herr Mond*".... — „Wir sehen, dass Caesar *Sol, Vulcanus* und *Luna* bedeutsam neben einander stellte... Da *Sol* in der Edda unter den Asinnen aufgezählt erscheint (Sn. 39) und die Schwester des *Mâni* ist (Sn. 12), hat dieser Anspruch auf gleichen Rang. Saem. 1[b] heisst aber *Sôl sinni Mâna,* Gefährte des Monds, *sinni* ist das goth. *gasinthja,* ahd. *kasindeo, sindo,* und im Merseburger Lied wird der göttlichen *Sunnâ* statt des begleitenden Bruders merkwürdig eine Schwester *Sindgund,* deren Namen wiederum das Geleit ausdrückt, gegeben.... Man müsste wissen, wie die frühere und verborgene Vorzeit zwischen *sáuil* und *sunnô* dem Geschlecht und der mythischen Anwendung nach unterschied; war *sáuil, sagil* gleich dem lat. sol. gr. ἥλιος männlich, so dürften *Sunnâ* und *Sindgund* als weibliche Monde gedacht werden, wie Luna und Σελήνη. Doch das altn. *sôl* erscheint altn. nur weiblich, **sunne** *schwankt noch im Mhd. auffallend zwischen männlichem und weiblichem Genus* (Gramm. 3, 350)". — Dazu Nachtr. III S. 205 f.

[45]) Wackernagel, Gesch. d. D. Lit. S. 196; Gr. Myth. 343 (307) v. d. Hagen „Schwanensage" S. 551; Deutsche Sagen, herausg. von den Brüdern Grimm II S. 286—339.

[46]) Vgl. Gr. Myth. 343 (306); Simrock, Handbuch[3] S. 286—288.

[47]) S. Mondgotth. S. 12 f.

[48]) Vgl. Grimm Myth. 667 (587).

[49]) *E. Curtius,* Studien zur Geschichte der Artemis. (Sitzungsb. der Pr. Ak. s. Wiss. 22. 12. 87 S. 1167—82). S. 10.

[50]) S. Mondgotth. S. 7 Nr. 8, g.

[51]) *Sinîvalî, Râkâ,* Guñgû (od. Kuhû); vgl. Muir Orig. Sanskr. Texts V p. 346.

[52]) Preller, Röm. Myth.[2] 343.

[53]) E. Curtius, Stud. zur Gesch. der Artemis S. 8; ebenda S. 4: „Artemis ist nicht Göttin eines der hellenischen Stämme; sie ist eine Volksgöttin im weitesten Umfange gewesen, ehe sich das Volk in Stämme und Staaten gliederte!"

[54]) Preller Gr. M. II[2] S. 109

[55]) H. Lüning, Altn. Myth. § 24 in seiner Edda-Ausg. S. 54.

[56]) III Teil. Lpz. 1825 S. 547.

[57]) Vgl. G. Curtius, Grundz. d. gr. Etym.[4] S. 140 Nr. 32.

57 a) Vgl. Mannhardt, Uebereinstimmung deutscher und antiker Volksüberlieferung, in Zsch. f. D. Alterth. u. Liter. v. Steinmeyer N. F. X. 1876, 1. Heft.

58) Myth. 193 (175).

59) Ebd. 194 (176).

60) Dies ist auch die Auffassung von Simrock u. a.

61) Myth. 283 (254), u. III, 206 in e. Nachtrag: Nach Finn Magnusen ist Freyr *sol,* Freya *luna* und sind vier Namen der Freya: Mardöll, Horn, Gefn, Syr oder Siofn, Lofn, Vör, Syn vier Mondphasen.

62) Vgl. Gr. Myth. 283 (254) und III, 92.

62 a) Gr. Myth. III, 92.

63) Hymn. in Ven. 88.

64) Preller Gr. Myth. II², 354; 369.

65) Hyndlul. v. 5 und v. 7: (Freyja spricht): „Meinem Eber glühn die goldenen Borsten, dem Hildsvin, den herrlich schufen die beiden Zwerge Dâin und Nabbi“ (Simr.) („wo der Eber glüht, der goldborstige, der *Kampfeber,* welchen mir verfertigten..“ Lüning): thar er göltr glôar,
gullinbusti,
hildisvîni..

66) Bragar. 56. Simr. S. 329.

67) Mondgotth. S. 10.

68) Gylfag. 36; Simr. S. 300.

69) Anm. 20. S. 93 f. Grimm Myth. 282 (253): „Freyja's Thränen waren golden, das Gold heisst nach ihnen, sie selbst *grâtfagr* (schön im Weinen) Sn. 37, 119, 133; in den Kindermärchen werden Perlen und Blumen geweint oder gelacht und Frau Holle begabt mit solchen Thränen“.

70) Gr. M. 840 (738): „Freyja .. zeugte eine ihr ganz identische göttliche Tochter, deren Namen ... in den des Schmuckes und Zierrats übergeht“. — *hnossir* pl. = Kleinode, Schmuck. — Eine andere Tochter der Fr. heisst *Gersimi* (*gersemi* f. = kostbarer Schmuck). Gr. a. a. O.

71) Gylfag. 24; Simr. 294.

72) Gylfag. 35. Simr. 300.

73) Mondgotth. S. 6 Nr. 8, d: „die Mondgöttin muss wandern!“ Sie muss auch fliehen. Vgl. v. Hahn, Myth. Parallelen S. 43.

74) E. Curtius, Studien zur Gesch. der Artemis, S. 3.

75) Mondgotth. S. 5 Nr. 5.

76) Oegisdr. 30, 32.

77) Simr. Hdb. 197.

78) Gr. Myth. 200 (181), III, 77, 93.

79) Mondgotth. 5 Nr. 4.

80) Gylfag 37, Simr. 301 f.

[81]) hlîðskialf = Thürbank? = porta coeli tremens? Gr. Myth. 124 (112); III, 50.

[82]) hundar ôlmir.

[83]) Rv. 2, 32, 7: *yâ* **subâhúḥ** *svañguriḥ sushûmâ bahusûvarî* | *tásyai viçpátnyai haviḥ sinîvâlyai juhotana* „die schön an Fingern, schön an Arm, die leicht gebiert, die viel gebiert, der Hausfrau, der Sinîvalî, ergiesset euern Opfertrank“ (Gr.).

[87]) Vgl. Simr. Handb. S. 59.

[88]) Von *skirna* clarescere; Simr. 445.

[89]) S. 446.

[90]) *hvârt ertu feigr, eða ertu framgenginn?*

[91]) Ara thûfu â
skaltu âr sitja,
horva ok snugga heljar til.
(„du sollst schauen und schnaufen zur Unterwelt hin“. L.)

[92]) Vgl. Simr. S. 445.

[93]) Gylfag. 37. Simr. 301.

[94]) Freyr âtti Gerði,
hon var Gymis dôttir,
iötna ættar
ok Aurboðu (29).

[95]) Mondgotth. S. 6 Nr. 6.

[96 *a*]) Ebd. S. 5 Nr. 5.

[96 *b*]) Völ. 53. bani Belja. — Gylfag. 37. Simr. S. 302: „Das ist die Ursache, warum Freyr kein Schwert hatte, als er mit Beli stritt und ihn mit einem Hirschhorn erschlug.... Es lag wenig daran, als er dem Beli begegnete (dass er kein Schwert hatte), denn Freyr hätte ihn mit der Hand töten können.“

[97]) *thô ek hitt ôumk,* | *at hêr ûti sê* | *minn brôður bani.* Skirnism. 16.

[98]) Simr. Erläuter. S. 446.

[99]) *Liósan liá* | *skaltu î lûðr bera.* Fiölsv. 30; vgl. 23. 24. — Auch J. G. von Hahn, Mythol. Parallelen, Jena 1859. S. 162 fasst Vindofnir als den Mond: = „Vindofnir mit dem Sichelschwerte, der auf den Zweigen der Weltesche, d. h. am Himmelsgewölbe im Winde leuchtet, scheint der ganzen Umgebung nach am einfachsten auf den Mond am Nachthimmel, der schwarze Hahn.... auf den Neumond zu deuten“.

[100]) Mondgotth. S. 19.

[101]) Die Erzählung in Skirnismâl erscheint mir so durchsichtig und der ganze Mythus so klar, dass man sich wundern muss, was andere darin haben finden wollen. Nach Simrock, Handbuch S. 61, soll Gerdha die im Winter unter Schnee und Eis befangene Erde sein. „Im Winter in der Gewalt dämonischer Kräfte zurückgehalten, wird sie von der rückkehrenden Sonnenglut befreit. Freyrs Diener

Skirnir, der Heiterer, erhält den Auftrag, sie aus jenem Banne zu erlösen und dem belebenden Einfluss des Lichts und der Sonnenwärme zurückzugeben. Ihre Verbindung mit Freyr geschieht dann im Haine Barri, d. i. dem grünenden, also im Frühjahr, wenn Freyr längst die brüllenden Sturmwinde bezwungen hat, die vorher auch als wütende Hunde dargestellt waren."

101 *a*) Myth. 230 (207).

102) Gylfag. 26, Simr 293.

103) Simr. S. 329.

104) Hyndlul. 29: Freyr nahm Gerda, Gymirs Tochter,
Den Riesen verwandt und der Aurboda.
So war auch Thiassi verwandt mit ihr,
Der hochmütige Thurse, dessen Tochter Skadi war".

105) S. 498 (439).

106) Simr. S. 332.

107) Gr. Myth. III, 193: „Iðunn wird, wie Procne, nach einer Lesart in eine Schwalbe verwandelt, doch ist die gewöhnliche Lesart *hnot* (Nuss)."

107 *a*) Dass dem Mythus von Tereus, Procne und Philomela, von denen der erste in einen *Wiedehopf* (oder in einen *Habicht,* nach Hygin) verwandelt die beiden Töchter des *Pandion* (= *Sonne;* vgl. De Niso S. 15) als Vögel (Schwalbe und Nachtigall) *verfolgt*, dieselbe Anschauung zu Grunde liegt, bezweifle ich nicht, will jedoch hier nicht näher darauf eingehen. — Die Anschauung, dass die Mondgöttin gerade in eine Schwalbe verwandelt wird, mag durch die dem Schwalbenschwanze vergleichbare Mondsichel veranlasst worden sein. Im Hinblick auf die vielen sehr wunderbaren Bilder (man vergleiche die Schwungfeder des Hahnes Vidofnir), welche thatsächlich gebraucht worden sind, erscheint mir dies keineswegs zu gesucht. Procne und Philomela sind Doppelung derselben Gestalt. Der abnehmende Mond, der in das Lager des Tereus kommt, leuchtet oder treibt sein Wesen bei Nacht, ist ein Nachtvogel, daher Nachtigall genannt. Der Zug, dass der Philomele die Zunge von Tereus ausgerissen wird, entspricht ganz dem Ausreissen der Schwungfeder des Hahnes, wovon oben s. S. 36; dass der Mond von den Germanen als *Zunge* bezeichnet wurde, habe ich oben S. 19 mit J. Grimm's Worten bemerkt.

108) Apollod. 3, 10, 6. S. Mondgotth. S. 11.

109) Nr. 65. Der Anfang lautet: „Es war einmal ein König, der hatte eine Frau mit *goldenen Haaren,* und sie war *so schön, dass sich ihres Gleichen nicht mehr auf Erden fand*". Es ist erstaunlich, wie fest und formelhaft diese Wendung ist. S. oben S. 9 f.; 94 Anmkg. 20); vgl. die Göttin *Sif* mit ihrem goldenen Haar, ferner Comaetho, die Χρυσέη Ἀφροδίτη, den goldborstigen Eber, den Widder mit dem goldenen Vliess u. s. w.). Als die Frau fühlte, dass

sie sterben würde, rief sie den König und sprach; „Wenn du nach meinem Tode dich wieder vermählen willst, so nimm keine, die nicht eben so schön ist, als ich bin, *und die nicht solche goldene Haare hat, wie ich habe*" .. Nun hatte der König eine Tochter, die war *gerade so schön* wie ihre verstorbene Mutter, *und hatte auch solche goldene Haare.* Als sie *herangewachsen* war, *sah sie der König einmal an* und sah, dass sie in allem seiner verstorbenen Gemahlin ähnlich war und fühlte plötzlich eine heftige Liebe zu ihr." — Wie ähnlich dem Anfang des Gerdhamythus, wie er in Skirnismål erzählt wird!

Am Schluss heisst es: „Als sie sich losmachen und fortspringen wollte, *that sich der Pelzmantel ein wenig auf,* und das *Sternenkleid schimmerte hervor.* Der König fasste den Mantel und riss ihn ab. *Da kamen die goldenen Haare hervor,* und sie stand da in voller Pracht". Deutliche und einfache Schilderung des Naturvorganges!

[110]) In Alt-Stymphalos hatte Artemis als Jungfrau, als Gattin, als Witwe Heiligtümer. Mit Recht vermutet E. Curtius (Stud. zur Art. S. 9), „dass *bei der Verjüngung der Artemis noch andere Motive massgebend gewesen seien,* als die Erhebung zur Stadtgöttin."

[110a]) Vgl. Simrock, Handb.[3] S. 39 und 145.

[111]) Preller, Gr. Myth. II S. 187 sagt von den Thaten des Herakles: „die *Zwölf*zahl hatte gewiss in älterer Zeit keine andere Bedeutung als die der zwölf Götter, nämlich die einer numerisch abgerundeten Folge und Gliederung... Erst in einer dem Geiste des höheren Altertums entfremdeten Zeit verband man damit gewisse systemathische Vorstellungen vom Laufe der Sonne und vom Tierkreise". — Diese Annahme scheint mir nicht unbedenklich. Es lässt sich doch wohl mindestens ebenso richtig glauben, dass die spätere Zeit an ältere Ueberlieferung angeknüpft hat. Wenn es als ziemlich sicher angesehen werden kann, dass die Tötung des Löwen und der Hydra, die Einfangung der Hirschkuh und des Stieres, die Erlegung des Cycnus und der Amazone (oder die Herbeiholung des *Gürtels* der *Amazone,* der = dem Helmband des Cycnus ist), die Heraufholung des Cerberus allesamt sich auf die Vernichtung oder Einholung des Mondes beziehen, so erscheint dis Zahl 12 als in der ursprünglichen Anschauung notwendig begründet. 12mal in einem (Mond-) Jahre verrichtet der Sonnengott dieses Heldenstück. Die Rede: Herakles holt den Apfel der Hesperiden hat denselben Sinn, wie: Herakles holt die Hirschkuh ein oder bringt den Stier. Wie er die Hirschkuh wieder laufen lässt oder laufen lassen muss, so kann er nicht hindern, dass für den geholten goldenen Apfel ein neuer am Weltenbaume wächst, den er dann wieder holt. „Und das mag währen bis zur Götterdämmerung". (S. Mondgotth. S. 17—21).

[112]) Oegisdr. 17: sîztu arma thîna
lagðir ſtrthvegna
um thinn brôður bana.

Das Epitheton ſtrthveginn glänzend gewaschen, glänzend erinnert an das *subâhuḥ sinîvalî,* s. Anm. 86, an λευκώλενος Ἥρη und λευκώλενος Ἑλένη; und an Gerða's leuchtende Arme.

[113]) Lüning.

[113] *a*) Simrock fährt nämlich fort: „das Herabsinken von der Weltesche zeigt uns Idunn wieder als den *grünen Blätterschmuck, in dem die Triebkraft der Natur sich verkündet.* Das Verschwinden der schönen Göttin, die in der Pflanzenwelt waltet, ist auch hier der *Herbst*.... Wenn Idunn in Gestalt einer Nuss zurückgebracht wird, so deutet dies *Uhland* schön auf den *Samenkern,* aus dem die erstorbene Pflanzenwelt alljährlich wieder aufgrünt.... Da.. Idunn von *Iwalt* stammt, den wir aus Daem. 61 als den Vater der kunstvollen Zwerge kennen, die Sifs Haar schmiedeten, so stellt sie die grüne Blätterwelt gleich den in Sifs Haaren verbildlichten goldenen Aehren als das wunderbare Erzeugnis der unterirdisch wirkenden Zwerge dar. Uhland 125". — Ich vermag nicht die leiseste Andeutung von alledem in dem Mythus zu finden. Sifs goldene Haare fasse ich, wie schon oben S. 94 bemerkt, als den Mondesglanz. — Auffallend ist hier allerdings die Aehnlichkeit der den Zwergen zugewiesenen Rolle mit der der oben S. 80 bis 85 besprochenen *Ribhus,* welche nach meiner Auffassung ebenfalls die Mondphasen schaffen. Ich habe sie als *Sonnenstrahlen* fassen zu müssen geglaubt. Dasselbe würde für die Söhne Ivalds, der = Tvashṭar = dem Sonnengotte erscheint, deren Schwester mithin Iduna, die goldene Mondgöttin ist, gut passen.

[114]) „Die in Holzschuhen gehende" Gr. Myth. 374 (333).

[115]) Grimnism. 11.

[116]) Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur, Mond.

[117]) Vgl. Nesselmann, Ueber den Ursprung der Woche. Gelesen in der Kgl. deutsch. Ges. zu Königsbg. den 22. Mai 1845. Im Archiv f. vaterl. Interessen oder Preussischen Provinzialblättern, herausgg. von O. W. L. Richter. Jahrg. 1845. August-Heft S. 565—576.

[118]) 2. Aufl. 2 Bde. Berlin 1863, I S. 60.

[119]) S. 87 f.

[120]) Nesselmann a. a. O. S. 571 f.: „Die ganze so einfach und plausibel klingende Hypothese fällt über den Haufen, wenn wir bedenken, dass der Zeitraum von einer Mondphase bis zur nächsten in der That sich nur sehr ungefähr dem Zeitraum von 7 Tagen nähert. Schon nach Verlauf eines einzigen Monats musste man den Irrtum gewahr werden, da derselbe schon 1 bis 2 Tage länger ist, als 4×7 Tage. Ein Fehler aber, der sich so schnell offenbart, kann selbst von der rohesten Beobachtung weder begangen noch über-

sehen werden, und man traut den Völkern in ihrer Kindheit in der That gar zu viel Naivität zu, wenn man ihnen eine solche, dem einfachsten Augenschein widersprechende Ungenauigkeit aufbürdete."

[121]) Nesselm. S. 567.

[122]) Varro R. R. II praef. § 1: „Annum ita diviserunt, ut nonis modo diebus urbanas res usurparent, *reliquis septem* ut rura colerent." (Dazu Comment. bei Schneider Script. rei rust. I, 387: Inter nundinas binas septem intercedunt dies, ut apud nos octo dies numerantur ab uno die solis ad alterum).

[123]) Nesselm. S. 566. — Grimm, D. Myth. III, 45.

[124]) Poeta φιλόμουσος amat hunc numerum, heisst es im Lexicon Homerico-Pindaricum von Damm-Rost. (Id. s. v. ἐννέα: Poeta est εὐεπίφορος εἰς τοῦτον τὸν ἀριθμόν.)

[125]) Vgl. Simrock Handbuch S. 81 und 155. — Grimm d. Myth. S. 116 (105) nimmt schon für die älteste Zeit siebentägige Wochen an; III S. 45 f. eingeschränkt.

[126]) Mondgotth. S. 17 f.

[127]) Il. 24, 610: οἱ μὲν ἄρ' ἐννῆμαρ κέατ' ἐν φόνῳ, οὐδέ τις ἦεν Κατθάψαι.

[128]) Il. 24, 663 f. — Der alte Damm-Rost hat die Erklärung: ex more barbarorum, apud quos luctus et fletus ob mortuum est novendialis. — Aber was ist der Grund davon? — Grimm, d. M. III, 45: „neun Tage lang, ist ein Zeitabschnitt bei Wilden."

[128] *a*) Ich fühle wohl, dass zur Begründung der hier vorgetragenen Ansicht eine ausführlichere Auseinandersetzung gehörte, als ich für diesmal zu geben Willens bin. Ist doch gerade die Gestalt der Demeter sowie die der Persephone von anderen Gelehrten ausserordentlich eingehend beleuchtet worden, freilich so, dass sie dabei zu den denkbar auseinandergehendsten Ergebnissen gekommen sind. Eine Zusammenstellung und Beurteilung derselben, verbunden mit eigener Behandlung der Sage, gibt Wilh. Mannhardt (Mythol. Forschungen. Aus dem Nachlasse herausg., mit Vorreden von Müllenhoff, Scherer, Patzig. Strassburg 1884) S. 202-350, bes. 266-282. Seine gegen A. Kuhn, Max Müller, W. Schwartz u. a. gerichteten Einwendungen sind ohne Zweifel zum grossen Teil stichhaltig, weniger kann man dies von seinem Urteil über Heinr. Dietr. Müller's Ansicht (Mythol. der griech. Stämme II, 2 Gott. 1869) sagen. H. D. Müller ist, wenn auch seine Beweisführung vielfach allzu kühn ist und von vorgefassten Meinungen ausgehend oft den lebhaftesten Widerspruch herausfordert, dennoch, was den natürlichen Ursprung vieler Mythen anbetrifft, zu durchaus richtigen Ergebnissen gelangt. „Wahrheit bleibt ja Wahrheit, wie wir die Summe ziehen." Demeter wird von H. D. Müller richtig der Jo (Mondgöttin) gleichgesetzt; dass der Knabe Demophoon ursprünglich Sohn der Göttin gewesen ist, ist

eine sehr ansprechende Vermutung; auch was über die Verbindung der beiden ursprünglich wohl getrennten Sagen von Demeter und Persephone gesagt wird, hat viel für sich. Freilich soll seine Demeter „die Beziehung auf den Mond gänzlich aufgegeben haben" (II, 412), und dann soll „sie ihre physische Farblosigkeit und Passivität aufgebend" doch wieder Mond- und Erdgöttin geworden sein (S. 359; 417). Dies ist unverständlich. Es hängt diese sonderbare Ansicht mit dem von ihm (S. 276) ausgesprochenen z. T. verkehrten Satz zusammen, „dass jede Deutung eines wirklich alten Mythos, welche auf nichts als eine physische Allegorie hinausläuft, eben deshalb als verfehlt gelten muss." Von Allegorie ist überhaupt keine Rede (S. Otfr. Müller's Worte am Schluss von Anm. 29 S. 96). Aber die meisten Mythen haben ihren Ausgang von einer als göttlich gedachten Naturmacht genommen, deren Thaten und Leiden man nicht mit dem Verstande ersann, sondern mit Augen sah, und deren Wirksamkeit man an sich spürte, so dass an der Wirklichkeit derselben kein Zweifel sein konnte. Ein grosser Fehler H. D. Müller's, den er freilich mit vielen gemein hat, ist, dass der einfache Gedanke für ihn zu einfach ist und daher gar nicht in ihm aufkommt, dass, wenn von Thaten und Leiden des Mondes die Rede ist, eben solche gemeint sein werden, die ein Mond während seines 29½tägigen Daseins verrichtet oder erleidet, und dass der Wechsel der Jahreszeiten damit *zunächst* (d. h. ohne etwa vorgenommene *Umdeutung* Späterer) gar nichts zu thun hat. (Daher seine erstaunten, sonst so leicht zu beantwortenden Fragen (S. 279): „Was soll das heissen: Zeus buhlt mit dem Monde? Was bedeutet der Sohn, den die Mondgöttin gebiert? Warum steht Hera der Jo feindlich gegenüber?" — Daher so sonderbare Sätze, wie auf S. 357, 408, 409, 410).

Mannhardts Ansicht, dass Demeter von Hause aus die *Kornmutter* oder *die im Korn waltende Mutter* sei (Mythol. Forsch. 284) kann ich unmöglich teilen; es ist schon von vorn herein unwahrscheinlich, dass eine grosse Göttin einen so wenig sinnlichen und so unbedeutenden Ausgangspunkt hat. Wenn er ferner (S. 280) ausspricht, dass „bisher jeder einzige Versuch gescheitert sei, als Grundbedeutung für Demeter die Personification eines am Himmel spielenden Naturvorganges, sei es der Wolke [Kuhn], der Sonne [Schwartz], der Morgenröte [M. Müller] oder des Mondes nachzuweisen", so kann ich dem allerletzten Gliede dieses Satzes nicht beistimmen. Dazu reden die einzelnen Züge, wie sie uns überliefert sind, eine zu deutliche Sprache. Zunächst ist Mannhardts Ausführung (224) zu billigen, dass Demeter von Gaia zu trennen ist, dass sie *auf* dem Saatfelde und *inmitten* desselben wirkend erscheint, aber nicht *in* dem Erdreiche unter der Oberfläche derselben (243), und dass nun ihr Hauptamt ist, die Saaten spriessen und in Aehren aufgehen zu lassen und zur Reife zu bringen (226). Da-

neben darf aber doch nicht unbeachtet bleiben, dass sie *auch* zu Zeus *in den Himmel* emporsteigt, im hom. Hymnus zusammen mit ihrer Tochter:

ἔνθα δὲ ναιετάουσι παραὶ Διῒ τερπικεραύνῳ (v. 487).

Da sie von Zeus Mutter ist (bei Homer ist sie Geliebte des Zeus. Jl XIV, 325, aber noch nicht Mutter der Persephone, H. D. Müller II, 2 S. 412), so ist ziemlich klar, dass sie der *einen* Gemahlin des Zeus, die unter so vielen Gestalten doch immer dieselbe bleibt, wesengleich ist. Die *eine* Tochter, welche *neun* Tage lang gesucht werden muss und ein Dritteil der Zeit der Unterwelt angehört, zwei Dritteile der himmlischen Region der Götter, ist eine *Wiederholung ihres Wesens.* (Vgl. H. D. Müller II, 2 S. 409. — Möglich, dass der Mythus von ihr erst später mit dem Demeter-Mythus vereinigt worden ist. H. D. Müller 294). „Persephone hat eine Doppelexistenz, die in der Unterwelt und die bei den Olympiern", sagt Preller (Dem. und Perseph. 23) sehr richtig. Aber unmöglich ist die Ansicht desselben Gelehrten, dass Persephone eine blosse Allegorie ist, „die Allegorie des geheimnisvollen Treibens, welches in der Vegetation ist" (S. 11). Die spätere Gleichsetzung der Persephone mit Hecate (Mondgöttin) sowie ihre bestimmte Bezeichnung als Mondgöttin ist doch wohl nicht ohne allen Grund (Preller a. a. O. S. 52. A. 49; S. 369). Das Geraubtwerden ist für die Mondgöttin bedeutsam und notwendig (S. Mondg. S. 6, Nr. 8, d. — *Urvaçî* wird von den Danavas geraubt, oben Anm. 11 S. 79); bei Persephone geschieht es nach dem Ratschluss des Zeus, weil es in der unabänderlichen Ordnung der Natur begründet ist, geradeso wie die schliessliche Lösung, betreffend ihre zeitweise Rückkehr*. Dass die eine Tochter, welche Demeter nach anderer Sage von Poseidon hat, im Grunde dieselbe, wie die des Zeus sei, bemerkt Mannhardt (257) mit Recht; der Demophoon würde, wenn ihr Sohn, nichts anderes sein. Denn Demeter ist durchaus μουνοτόκος (Nonnus Dionys. VI, 31. — Cereri proles optata virebat Unica, nec tribuit subolem Lucina secundam. Claudian de rapt. Perseph. I, 122, bei Preller Dem. und Pers. S. 35 A. a.); Περσεφόνη Μουνογένεια. Die Mondgöttin hat stets nur eine Tochter, das ist ihre Wiederholung nach ihrem Tode (Mondgotth. S. 5 Nr. 4).

Es ist nun nach der Vorstellung der Alten ganz in der Ordnung, dass dieser Himmelskörper nicht bloss Geliebte des Zeus sondern auch des Meeres ist, an dessen Rande er sich oft aufhält, aus dem er emporzusteigen scheint; ist er deswegen doch oft genug

---

*) Der Name Περσεφόνη wird, obwohl unsicher, als die *Würgerin* (πέρθειν-φενω) gedeutet (Preller a. a. O. S. 11). Dieser Name kommt ihr wohl nur als der Königin der Unterwelt, als Totengöttin zu. Ihr Hauptname ist Κόρη, das Mädchen.

Tochter des Meeres genannt (Mondgotth. S. 5 Nr. 5). Seltsam urteilt H. D. Müller S. 414.

Ganz unverkennbar zeigt nun aber Demeter ihr eigentliches Wesen in ihrem Umherwandern oder Umherirren, was ein ganz notwendiger nicht wegzudenkender Zug bei ihr ist (gerade wie bei Jo, Leto, Medea, Helena u. a.), so wie darin, dass sie sich *verwandelt.* Ihre *Verwandlung in eine Stute,* von der man in Thelpusa in Arkadien (Pausan. VIII, 25) und in Phigalia wusste (vgl. Mannh. a. a. O. 244 ff.) genügt fast allein schon zur Bestimmung ihres Wesens (Mondgotth. S. 8 Nr. 9 und 10). Wenn die Göttin als *„die Schwarze", Melaina,* in Phigalia verehrt wurde, woselbst ihr eine Höhle heilig war (vgl. Mannh. 246), so erscheint dies in der Ordnung. Die Göttin, die sonst hell strahlte und (im Verein mit Helios, dies ist der Sinn des Jasios-Mythus) nicht nur das Korn, sowie das *Obst* und die *Gartenfrüchte* (Mannh. 231) wachsen liess, sondern auch *auf das Leben, das Wachstum und die Fortpflanzung der Menschen Beziehung hatte* (als Geburtsgöttin, s. Mondgotth. S. 7 Nr. 8 g. — Mannh. a. a. S. 241. — Preller, Dem. und Kore S. 110: Sie ist κουροτρόφος bei der Pflege des Demophon; vgl. Paus. II, 5 § 8, wo Demeter in Sikyon als kinderheilend erscheint), — diese Göttin war und blieb doch auch mächtig und hatte auf Verehrung Anspruch als dunkle oder verfinsterte, als *schwarze Braut* (μέλαινα νύμφη), und das Wohnen in einer Höhle kam ihr als Mondgöttin recht eigentlich zu. So wohnt Hecate in einer Höhle (siehe Mondgotth. S. 6 Nr. 8 a). Diese Höhle wurde auf der Erde verschieden von den Menschen nachzuweisen versucht, obwohl eigentlich die grosse Höhle jenseits des Randes der Erde oder die Unterwelt gemeint ist und zwar *geradezu* ohne gesuchtes Bild, (nicht symbolisch, wie H. D. Müller a. a. O. S. 360 sagt). Man dachte sich unwissend-kindlich da hinten irgendwo, wohin die Menschen nicht vordringen können, ein tiefes Loch, in das die Mondgöttin hinabsinkt, wie man es mit Augen *sieht;* die älteste Anschauung kennt keine Symbole. — Wenn Demeter schwarz ist, so ist sie damit auch gleichzeitig verwandelt, es brauchte nicht gerade in ein Ross zu sein, aber das Ross ist doch auch sonst ein nachgewiesenes Bild für die Sonne und für den Mond. (Man vergleiche das Ross *Dadhikrâvan* in den indischen Liedern, Mondgotth. S. 10. — *Saraṇyû,* s. oben Anm. 10*); Selene reitet auf einem Pferde; — Ἄρτεμις ἱπποσία oder εὐρίππα, Mondgotth. S. 22. — Auch die Sonne ist ein Ross, welches allabendlich geopfert wird, Kuhn über Entwickelungsstufen der Mythenbildung S. 133). Gerade in diesem Zustande nun, wo die Göttin in ein schwarzes Ross verwandelt ist, ist sie den Nachstellungen des Poseidon ausgesetzt, weil der stark abnehmende, sich der vollständigen Verfinsterung nähernde Mond früh Morgens am Rande des Meeres weilt. Man vergleiche den *neuntägigen*

Aufenthalt der nordischen Göttin Skadhi in Noatun (oben S. 42 f.). Ich vermute, dass Poseidon wesentlich um dieses Umstandes willen zum Poseidon Hippios geworden ist, obwohl die Anschauung von den galoppirenden, schaumbedeckten Meereswogen (Mannh. S. 263) mit eingewirkt haben mag. Die Verwandlung der Götter in Tiergestalten gehört in der Regel dem höchsten Altertume an*), weshalb ich ebenfalls diese Sage für alt halte (Mannh. 265; recht verkehrt urteilt Preller, Dem. und Pers. S. 157).

„Eine, freilich in älteren Quellen nicht nachweisbare Vorstellung gab der Göttin selbst die *Sichel* in die Hand" (Mannh. 229). Auch in einer eigentümlichen Festfeier der Demeter Χθονία (zu solcher entwickelt sich der zeitweise verschwundene, d. h. in der Unterwelt wohnende Mond leicht; hat sich doch *Yama,* „die untergegangene Sonne, zum Unterweltsgott entwickelt") zu Hermione spielte die *Sichel* eine Rolle (H. D. Müller a. a. O. 407 f.). Ist nicht die ungezwungene Annahme die, dass die Beigabe der Göttin von ihrer eigenen, zeitweilig so deutlichen Sichelnatur herstammt, wie dies von den meisten späteren sogen. Symbolen der Götter gilt? (Vgl. Ciris das ist [Himmels-] Sichel, den Sichelvogel. — Ob auch das lat. *Ceres* von derselben Wz. *kar* schneiden stammt? Gewöhnlich denkt man an die Wz. *kar* machen, creare; s. Roscher Lex.).

Von den Beinamen des Demeter ist gerade einer der ältesten besonders bedeutsam, nämlich ξανθή, wie sie schon Jl V, 500 (und Hymn. in Cer. 302) heisst. Mannhardt freilich sieht darin eine Anspielung auf die goldene Farbe der Aehren (S. 285); ich habe jedoch schon anderen Orts darauf aufmerksam gemacht, dass ξανθός stehendes Beiwort der Sonnenhelden und Sonnenpferde sowohl als auch der Mondgöttinnen ist (Mondgotth. S. 5 Nr. 2). — Was das Wort Δημητρόληπτος (cererosus, cerritus) betrifft (M. 287), so möchte ich zur Erwägung anheimstellen, ob es nicht ursprünglich *mondsüchtig* bedeutete.

Ich wage nach diesen, allerdings unvollständigen Andeutungen die Behauptung: Demeter ist, wie *alle grossen* (olympischen) Göttinnen der Griechen (und auch der Germanen), eine Entwickelung der *einen* mütterlichen, die Geburten und das Wachstum aller Creaturen befördernden Urgöttin, der Himmelskönigin und Gemahlin des Zeus, kurz der Mondgöttin. Ihre spätere Obliegenheit als Göttin des Getreidebaues lässt sich ohne jede Schwierigkeit

*) Es wäre irrig zu glauben, die Gottheiten seien ursprünglich durchaus **nur** in Tiergestalt gedacht worden; das höhere Altertum nahm nur keinen sonderlichen Anstoss daran, sich die Himmelskörper *auch* als Tiere zu denken, wenn dies dem nach deutlicher Bezeichnung ringenden Verstand ein geeignetes Bild zu sein schien. Erst die spätere Zeit scheute davor zurück.

aus diesem ihrem Grundwesen ableiten, nicht umgekehrt die sonstigen Züge aus einer ursprünglichen Kornmutter. Ihren Namen scheint mir hiernach am richtigsten Ahrens erklärt zu haben, als Δᾶ oder Δῆ + μήτηρ, wovon die erste Silbe als Femin. dem männlichen Δᾶς = Ζεύς entspricht; so dass Ζεὺς πατήρ (Diespiter) und Δημήτηρ ein seit uralter Zeit zusammengehöriges Paar waren, der Himmelsvater und die Himmelsmutter (oder Mutter im Himmel). (Mannh. 280).

Nach Mannhardt (223) soll die *neuntägige* Dauer des Herumirrens nichts als eine Anspielung auf eine der gottesdienstlichen Einrichtungen und Handlungen in Eleusis sein. Es ist dies aber doch nur eine von den zwei Möglichkeiten; die andere ist eben, dass man wegen der Sage von dem neuntägigen Umherirren der Göttin den Pilgerzug, das Fasten und die sonstigen gottesdienstlichen Handlungen der Mysten auf eben diese Zeit ausgedehnt hat. Ich kann nicht umhin, mich für diese zweite Möglichkeit zu entscheiden. —

Die römischen Frauen feierten am Anfange des August *durch neun Nächte* ein Fest der Ceres (S. Roscher's Ausf. Lexik. der Gr. und Röm. Myth. unter Ceres S. 864).

[129]) Hes. Theog. 60. 53.

[130]) S. Welcker, Gr. Götterl. I, 702 f.

[131]) Preller Gr. M. I, 387 A. 2.

[132]) Vgl. Mondgotth. S. 6 Nr. 8, c. S. 7 Nr. 8, e und f.

[133]) Theog. 3: καί τε περὶ κρήνην ἰοειδέα πόσσ' ἁπαλοῖσιν ὀρχεῦνται.

[134]) Welcker S. 701: Μῶσα, Μοῖσα von μάω, μέμαα, μῶσθαι, womit auch μαίομαι verwandt ist. Vgl. Curt. Gr. Etym.[4] 313; Preller I[2] S. 380. — Oder sollte man geradezu an die Wg. *mâ* zu denken haben, von der unser Mond, man, gr. μήν, lat. *mensis*, abgeleitet ist, mag er nun dadurch als der *messende* (der Zeitmesser), oder als *der sich verändernde* bezeichnet werden?

[135]) Theog. 56; 62. — Preller I, 379; Welck. 703.

[136]) Prell. I, 381 f.

[137]) Ebd. 386.

[138]) Anton. Lib. IX: ... μετέβαλον αὐτὰς αἱ Μοῦσαι καὶ ἐποίησαν ὄρνιθας ἐννέα· καὶ ἔτι νῦν ὀνομάζονται παρ' ἀνθρώποις κολυμβὰς (od. κολυμβὶς), ἴϋγξ, κεγχρὶς, κίσσα, χλωρὶς, ἀκαλανθὶς, νῆσσα, πιπώ, δρακοντίς.

[139]) Cic. de Nat. Deor. III, 54. Bei Ovid Met. V, 303 heisst *Euippe* Mutter der Pieriden, vielleicht auch nicht ohne physikalische Bedeutung; vgl. Mondgotth. S. 22.

[140]) S. Anmkg. 16.

[141]) Athen. IX, 394 F.: τῆς δὲ Σικελίας ἐν Ἔρυκι καιρός τις ἐστίν, ὃν καλοῦσιν Ἀναγώγια, ἐν ᾧ φασι τὴν θεὸν εἰς Λιβύην ἀνάγεσθαι. τότ' οὖν αἱ περὶ τὸν τόπον περιστεραὶ ἀφανεῖς γίνονται ὡς δὴ τῇ θεῷ συν-

αποδημοῦσαι. καὶ μεθ' ἡμέρας ἐννέα ἐν τοῖς λεγομένοις Καταγωγίοις μιᾶς προπετασθείσης ἐκ τοῦ πελάγους περιστερᾶς καὶ εἰς τὸν νεὼν εἰς-πτάσης παραγίνονται καὶ αἱ λοιπαί.

[142]) Mela. III, 6: Sena in Britannico mari, Osismicis adversa litoribus, Gallici numinis oraculo insignis est: cuius antistites, perpetua virginitate sanctae, numero novem esse traduntur: Gallicenas (al. Barrigenas) vocant putantque ingeniis singularibus praeditas, maria ac ventos concitare carminibus, *seque in quae velint animalia vertere*, sanare, quae apud alios insanabilia sunt, scire ventura et praedicare: sed non nisi deditas navigantibus, et in id tantum, ut se consulerent, profectis.

[143]) Gylfag. 27.

[143 a]) Hyndlul. 34.

[144]) S. 82 ff.

[144 a]) Vgl. Simr. Hb. 206.

[145]) Hes. Theog. 280; s. Mondg. S. 16.

[146]) S. Simr. Hb. S. 273.

[147]) Ebd. 275.

[148]) Anmkg. 15.

[149]) Skirn. 21.

[150]) Lüning S. 51 und 61.

[151]) S. 19.

[152]) Rv. X, 14, 12; vgl. de Niso p. 8.

[153]) Simr. Edda [5] S. 447.

[154]) Myth. Parall. S. 124-25; 81.

[155]) Herr Prof. Sophus Bugge (Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensage. Uebers. v. Brenner, I, 1; 2. München 1881:82) nimmt nicht bloss an, dass auf die äussere Gestaltung d. nord. Erzählung v. Balder, also auf Aeusserlichkeiten der Darstellung, klassische od. christliche Einflüsse eingewirkt haben, nein, er will geradezu beweisen, dass die Gestalt Balders *auf Achilles zurückgeht*, (so rein bei Saxo Grammaticus), *der im isländischen Mythus mit Christus verschmolzen ist* (S. 201). „In der Snorra-Edda hat das Bild von Christus das Bild von Achilles verdrängt" (202). „Die Sagenform, auf welche die Darstellung der Snorraedda zurückweist, ist eine Verschmelzung von griechisch-römischen Erzählungen über des Achilles Tod und Erzählungen aus dem christlichen Mittelalter über Jesu Tod, während die dänische Sage von Erzählungen über Jesu Tod ganz und gar nicht beeinflusst ist" (210).

Nach Müllenhoff's Kritik (D. Altert. Kde. Bd. V, S. 42 ff.) kann diese Ansicht als widerlegt gelten. Mögen einzelne Züge im Baldermythus christlichen oder anderen Einflüssen zuzuschreiben sein, (auch Müllenhoff lässt diese Möglichkeit offen S. 59, 60), ja mag die ganze Auffassung Balders durch diese Einflüsse vergeistigt worden sein, jedenfalls ist Balder ein altgermanischer Gott. Die altheidnische

Grundlage schimmert, wie mir scheint, genügend durch. Müllenhoff fasst Balder als Gott des *Lichtes*. „Auch der (Bruder und) Mörder Balders, der ausserordentlich starke, aber blinde *Höð* ergab sich leicht aus dem Gegensatz des Lichtes und der Finsternis, die wechselnd anwachsend sich in die Herrschaft über das Jahr teilen“, sagt er S. 54. Immer zugegeben, dass eine Weiterbildung und Vergeistigung stattgefunden haben und dass sich die vorliegende Gestalt eines Mythus weit von ihrem Ausgangspunkt entfernt haben kann, so glaube ich nicht daran, dass irgend eine indogermanische Gottheit *von Hause aus reine* Lichtgottheit, d. h. Gottheit des blossen, abstrakten *Lichtes* gewesen ist. Den Ausgangspunkt hat fast überall ein bestimmter, als begrenzt wahrgenommener Körper gebildet; man wird also, dies ist meine Ueberzeugung, bei den meisten Lichtgottheiten, wenigstens den grossen, entweder auf die Sonne oder auf den Mond (vielleicht auch auf bestimmte Sterne) kommen. (Die Morgenröte, sowie etwa auch die Morgen- und Abenddämmerung nehme ich allerdings aus, aber das sind auch keine *grossen* Götter, so bedeutend auch die Rolle der Ushas in den vedischen Hymnen ist). Nur Himmelskörper konnten ungezwungen als Personen angesehen, als handelnd und menschenähnlich gedacht werden. Das blosse Licht oder die blosse Helligkeit wird von dem roheren, nach sinnlicher Bestimmtheit und Begrenzung verlangenden Urmenschen, meist als *Werk* eines Gottes, nicht als Gott selbst aufgefasst worden sein. Auch auf Balder wird man, wenn er, woran nicht zu zweifeln, ein *alt*-germanischer Gott war, diesen Grundsatz anwenden müssen. Sollten sich Uebereinstimmungen mit Zügen der griechischen Götter- oder Heroensage finden, so führe ich solche unbedenklich darauf zurück, dass die göttlichen Gestalten denselben Ausgangspunkt gehabt haben. Immerhin halte ich es für ein Verdienst Bugge's und v. Hahn's, auf derartige Uebereinstimmungen hingewiesen zu haben. Gewiss wäre es höchst thöricht, zu behaupten, dass die Sage vom trojanischen Kriege als fertiges Gebilde eine den Indogermanen gemeinsame Sage sei, aber ich glaube, dass sie uralte mythische Elemente enthält; der Raub der Helena und ihre Zurückführung ist ganz sicher ein derartiges, ich glaube aber auch die Tötung des mit Achills Rüstung bekleideten Hector durch Achill, nachdem beide, fliehend und verfolgend, dreimal um Troja herumgelaufen sind, sowie die Herumschleifung des Leichnams, sind alte mythische Züge. Ehemalige Götter sind in späterer Sage zu menschlichen Helden geworden; dies ist überall der notwendige Entwickelungsgang, nicht das Umgekehrte. „Die Helden der deutschen Heldensage sind verjüngte Wiedergeburten der alten Götter.“ Simr. Handb. S. 144). Es ist also eine ganz unglaubliche und unerwiesene Behauptung Bugge's, wenn er sagt (S. 248): „Wir haben in der Baldersage eine heroische Sage, die in der Eddadichtung nach Valhöll erhoben, nicht einen

Göttermythus, der bei Saxo vom Himmel herabgesunken ist.“ Das letztere ist ganz gewiss der Fall. Richtig sagt v. Hahn in den Myth. Parallelen: „Wenn alle Ergebnisse der Forschung darauf hinweisen, dass auch die Entwickelung der nordischen Sage der allgemeinen Regel folge, so müssen wir... die Möglichkeit zurückweisen, „dass sich hier menschenähnliche Formen im Laufe der Zeit zu übernatürlichen entwickeln konnten.“

Meine Auffassung der *ersten Grundlage* (denn nur darum kümmere ich mich) des Baldermythus ist nun kurz folgende:

Balder, „der Tüchtige, der Kühne,“ also ein starker Kampfesheld (vgl. Bugge S. 65 *) ist Sohn des Himmelsgottes Odhin, der zugleich der höchste Gott ist, und der Frigg, welche in *Fensalir*, d. h. in *den Meersälen, in der Wohnung in der Tiefe des Meeres* (Bugge S. 205; Müll. 52) wohnt, aber zugleich auch neben Odhin auf dem Hochsitz thront. Zu Frigg beten die Weiber in Kindesnöten und bei Unfruchtbarkeit. Sie ist also offenbar Geburtsgöttin. Dies kann nach alt indogermanischer Auffassung nur die Mondgöttin sein, die aus dem Meere sich erhebt und als Gattin des Himmelsgottes am Himmelsgewölbe strahlend herrscht. Damit erledigt sich Bugge's Verwunderung darüber, dass Odhin's Gemahlin, die Königin der Asen, in der Tiefe des Meeres wohnen soll (S. 213). Der Sohn des Himmelsgottes und seiner Gattin wäre nach griechischer Anschauung der Sonnengott (wie das Achilles unzweifelhaft ist), wie ihre Tochter die Mondgöttin wäre. Allein wo wir uns auf germanischem Boden befinden, müssen wir wegen des von den meisten übrigen urverwandten Sprachen abweichenden Geschlechtes von Sonne und Mond darauf gefasst sein, unter dem Sohn den Mond und unter der Tochter die Sonne uns denken zu müssen. Dass es germanische Mythen gibt, in denen das uralte Verhältnis bewahrt ist, die also gewissermassen eine vorgermanische, eine indogermanische Form zeigen, davon glaube ich in dieser Schrift Beweise beigebracht zu haben. Für die andere Gestaltung zeugen z. B. *Heimdall* sowie der *Schwanenritter*. Wir haben also zunächst die Wahl, ob wir glauben sollen, die Gestalt des Lichtgottes Balder sei von der Sonne oder dem Monde ausgegangen. Seine Wohnung *Breidablik* (der weit ausgebreitete Glanz) passte für beide; auch sein früher Tod, denn die Klage über den zu früh (an jedem Abend)

*) S. Müllenhoff S. 54: Frigg's Worte an Loki (Lokas 27). — „Wisse, wenn ich hier drinnen im Saale einen Sohn gleich Balder hätte, du würdest nicht ohne Kampf bestehen zu müssen hinaus kommen“ — beweisen übrigens, dass man sich ehedem den Gott gar nicht so unkriegerisch und unthätig gedacht hat, wie er innerhalb der durch die letzte Entwickelung des Mythus gezogenen Schranken oder in Snorre's Schilderung erscheint.

erfolgenden Tod des herrlichen Glanzhelden ist uralt und indogermanisch; nicht minder kommt dem Sonnengotte wie dem Mondgotte ein Ross zu, ja sie konnten beide als solches bezeichnet werden.*) Ich halte nun Balder für den Mondgott hauptsächlich wegen der Begebenheiten *nach* seinem Tode. Dass der Ring Draupnir mit ihm verbrannt aber zurückgesandt wird, ist sehr bedeutsam; ebenso die Notiz, dass Balders Rächer Vali, der Sohn Odhins, *eine* Nacht alt in den Kampf ging:

„Balders Bruder war kaum geboren,
Als einnächtig Odhins Erbe zum Kampf ging“ **)

(Volusp. 37 Simr. — Vegtamskv. 11).

Ich glaube hierin einen Nachklang alter Naturanschauung zu vernehmen. Sobald der Neumond erscheint, ist die vorangegangene Tötung des alten wett gemacht oder gerächt; dieser neue Held ist natürlich Balders Bruder, Odhins Sohn, eigentlich ein neuer Balder. (Bei Saxo heisst er Bous). Sophus Bugge, welcher allzu kühn Vali aus Neoptolemus (Pyrrhus), dem Sohne des Achill, ableitet, meint (S. 213), die Worte des Servius zu Aen. II, 263: Neoptolemus, quia ad bellum ductus est puer“ seien dahin missverstanden worden: während er noch ein *kleines* Kind war.“ Wie hätten verständige Männer bei der Aneignung einer fremden Mitteilung dies glauben und nicht Anstoss daran nehmen sollen? Der Zug ist nach meinem Dafürhalten uralt und enthält vergessene Beziehung auf einen Naturvorgang. Gerade die Unsinnigkeit oder Unverständlichkeit spricht für die Altertümlichkeit. Die Angabe des Dichters der Vegtamskvidha, dass dieser Vali *í Vestrsölum* „in den Westsälen“ (nach Bugge S. 216 soll dies die Insel Scyros sein!) geboren wird, scheint eine ausgezeichnete Bestätigung meiner Ansicht zu enthalten. Denn im Westen kurz vor Sonnenuntergang zeigt sich zuerst der neugeborene Glanzheld (Vgl. oben Anmkg. 15 S. 86).

Ich komme zu der Sendung *Hermodhs* zu Hel. „Frigg fragte, wer unter den Asen ihre Gunst und Huld gewinnen und den Helweg reiten wolle, um zu versuchen, ob er da Balder fände, und der Hel Lösegeld zu bieten, dass sie Balder heimfahren liesse gen Asgard. Und er hiess *Hermodhr* der Schnelle (oder der Kühne, enn hvati; Bugge S. 236), Odhins Sohn, der diese Fahrt übernahm“. (Gylf. 49). Er erhält dazu Sleipnir, Odhins Hengst. *Neun* Nächte ritt er durch

*) Unverständlich ist mir, weshalb Müllenhoff sagt: „als *Lichtgott* kommt ihm das Ross zu, das mit ihm verbrannt wird“ (53). — Ich meine nur als Sonnen- oder Mondgott!

**) Baldrs brôðir var
of borinn snemma,
sá nam Oðins sonr
einnætr vega.

tiefe, dunkle Thäler. „Nachdem er über das Helgitter gesprungen, ritt er auf die Halle zu, stieg vom Pferde und trat in die Halle“. Hel verspricht, Balder frei zu geben, wenn alle Dinge in der Welt, lebendige sowohl als tote, ihn beweinen; aber wenn nur ein einziges widerspreche und nicht weinen wolle, solle er bei Hel bleiben. Loki, in der Gestalt eines Riesenweibes Thöck weigert sich zu weinen. So muss Balder bei Hel bleiben (Gylf. 49).

Man beachte in dieser Erzählung die *Neunzahl* der Nächte, welche Hermodhr reiten muss. Ich kann nur annehmen, dass auch hier eine Beziehung auf die Mondphasen beabsichtigt ist. Es dürfte der herrliche Glanzheld Balder demnach der Vollmond sein. Nach dem Vollmonde fängt der Held an, der Unterwelt oder der Nacht, der Hel, anzugehören. Nach neun Nächten ist diese Zugehörigkeit endgültig entschieden, sein Tod vollendet. Bald darauf aber erscheint sein Rächer Vali, eine Nacht alt.

Mit Recht hat man (Bugge S. 234 ff., v. Hahn, Sagwissenschaftl. Stud. 156; 225) mit Hermodhs Ritt die im homerischen Hymnus auf Demeter berichtete Sendung des Hermes verglichen. Der Götterbote wird von Zeus in die Unterwelt geschickt, um die geraubte Persephone zurückzuholen. Diese soll freigegeben werden, falls sie noch nichts im Hades gegessen hat. Da sie aber bei Pluto Granatäpfelkerne verspeist hat, so muss sie bei ihm bleiben. Die *geraubte* Persephone ist ganz sicher die Mondgöttin (s. oben S. 105 f.) und die physikalische Bedeutung in beiden Sagen dieselbe. Der Himmelskönig Zeus oder die Himmelskönigin Frigg sendet den Götterboten, die *Sonne* (Hermes ist ursprünglich Sonnengott, wofür ich den genaueren Beweis vielleicht später einmal liefern werde; vorläufig verweise ich auf Mondgotth. S. 19 Anm. 2) der Geraubten nach, denn die Sonne folgt sichtbar dem abnehmenden Monde in die Unterwelt nach. Natürlich nehme ich keine Entlehnung des Hermodh-Mythus aus Griechenland an und halte den ähnlichen Klang der Namen Hermes und Hermodhr für rein zufällig („Hermodhr, ein im Norden gebräuchlicher Mannsname“. Bugge S. 236). Die Aehnlichkeit der beiden Mythen gründet sich auf Urverwandtschaft oder gleiche Entwickelung der Anschauungen, welche hier in griechischem, dort in nordischem Gewande erscheinen. — Der Mythus von Orpheus und Eurydice bietet manche Aehnlichkeiten.

Ebenso zärtlich wie sich Orpheus und Eurydice liebten, liebten sich Balder und Nanna, Neps Tochter. Als Balders Leiche hinaus auf das Schiff getragen wurde, da *zersprang sie vor Jammer und starb.* Da ward sie auf den Scheiterhaufen gebracht (Gylf. 49). Beider Sohn ist Forseti. Wenn man sonst in der Geliebten oder Gattin des Mondgottes die Sonne zu vermuten hat, so dürfte das bei Nanna wohl nicht zutreffen, da sie *zerspringt* und zugleich mit Balder verbrannt wird. Ich bin geneigt, sie für das weibliche Gegenbild

ihres Gatten, ihm wesengleich, zu halten. Bei Saxo ist sie Geliebte seines Gegners Hotherus.

Nun noch ein Schlusswort über die bekannte Art, wie Balder durch Hödr und den Mistelzweig zu Tode kam (Gylfg. 49).

Alter Auffassung gemäss ist die Rede: der Sonnengott tötet den Mond, sei es absichtlich, wie Achilles die Penthesilea, sei es unabsichtlich, wie Kephalos die Procris mit dem nie fehlenden Speer auf der Jagd (Mondgotth. S. 8 Nr. 6 b). Daneben geht aber die andere, eben so alte Mär, dass ein unheimlicher Zauber, ein Gifttrank, eine vergiftete Frucht, ein vergiftetes Gewand, ein Schlangenbiss oder dergl., den unbegreiflichen und traurigen Tod der hellglänzenden Gottheit herbeiführt. Man betrachte einen Augenblick, was Apollodor von der Pasiphae, „*der Allen leuchtenden*", der Gattin des *Minos* (als gestorbene Sonne: Herrscher der Unterwelt und der Nacht), einer ganz unzweifelhaften Mondgöttin erzählt (3, 15, 1): „Procris, die Gemahlin des Cephalus (des Lichthauptes der Sonne; M. Müller Ess. II, 78), den auch die Morgenröte liebte, liess sich durch einen goldenen Kranz (s. oben S. 29) verführen und gesellte sich in Liebe dem Pteleos bei, von Cephalus aber ertappt floh sie zu Minos. Dieser gewann sie lieb und beredete sie, sich ihm in Liebe zu gesellen. Wenn aber ein Weib sich dem Minos beigesellte, so *war es unmöglich, dass es länger lebte.* Denn da Minos viele Liebschaften hatte, so verzauberte ihn Pasiphae, und wenn er einer anderen beiwohnte, entsandte er (in Folge des Zaubers) in deren Glieder Tiere, und so kam sie um. Es hatte aber Minos einen schnellen Hund und einen nie fehlenden Speer. Für diese gab ihm Procris ein Zaubermittel (τὴν Κιρκαίαν ῥίζαν), damit er ihr nicht schade und wohnte ihm bei. Aus Furcht aber vor der Frau des Minos kam sie nach Athen und söhnte sich mit Cephalus wieder aus. Als sie diesen auf der Jagd begleitete — denn sie war jagdlustig — verfolgte sie Cephalus ohne es zu wissen im Dickicht und traf sie mit dem Speer und tötete sie so. Dafür wurde er vom Areopag auf immer verbannt."

Procris, welche sich wie Scylla in Minos verliebt, ist dieser wesengleich, d. h. Mondgöttin (die Annahme M. Müllers, II, 80, dass sie der Thau sei, ist irrig). Wenn Procris nicht auch an dem Giftzauber stirbt, so ist der Grund der, dass die Sage von ihrer Jagdlust (s. Mondgotth. S. 6 Nr. 8 b) und von dem Jagdunglück lebendiger war und sich mit der anderen nicht vertrug. Aber die übrigen verzauberten Nebenfrauen des Minos sind ebenfalls Monde, und alle diese Frauen starben von dem Zaubermittel der Pasiphae. Ganz ebenso sendet die Mondgöttin Medea ihrer Nebenbuhlerin Glauke ein prächtiges Gewand und einen kostbaren Kranz, beide *vergiftet* und die ihren Untergang herbeiführen (Preller Gr. M. II, 340). In Verfolg desselben Gedankens stirbt Eurydice an einem Schlangen-

biss, ebenso Hesperie „die *Abendliche*“ oder mit anderem Namen Asterope „*Sternenantlitz*“, die Tochter des Cebren, als sie der Sonnenheld Aesacus, ihr Liebhaber, verfolgt (S. Mondgotth. S. 13 f).

Der wunderbare Misteltein, den allein von allen Geschöpfen Frigg nicht in Eid genommen hatte, (Gylf. 49) und mit dem Hödhr Balder auf Lokis Veranlassung durchbohrt, erinnert einerseits an den Speer des Cephalus, andererseits an die Zaubermittel der griechischen Sagen. Der ausserordentlich starke Hödhr kann nur ein ursprünglicher Sonnenheros sein, und mit Recht ist schon von anderen (Bugge) als wichtig hervorgehoben worden, dass *Hoedhr* (Hotherus) *in der Erzählung bei Saxo Grammaticus* („dessen Aufzeichnung eine wesentlich ältere Gestalt des Mythus von Balder widergibt, als die Aufzeichnungen der Isländer“, Müllenh. D. At. V, 53) **nicht** *blind ist.* Auch ist dort Nanna seine Geliebte. In der Snorra-Edda aber ist er Balders Bruder, Odhin's Sohn! (Vgl. S. 35 üb. Beli, Gerdhas Bruder, der von Freyr getötet wurde). Hoedhr erschiesst den Balder unabsichtlich, wie Cephalus die Procris. Ich bin geneigt, in diesen Uebereinstimmungen uralte mythische Züge zu sehen. Aus diesem Grunde erkenne ich auch eine gewisse Verwandtschaft mit der Achilles-Sage, welche v. Hahn (Myth. Parall. 119 ff.) betont, wenn auch in abweichender Hinsicht, an. Der genannte Forscher setzt Achill = Vali, Patroclus = Balder. Er hätte auch Achill = Hödhr und Balder = Hector setzen können. In der nordischen Sage ist der Ermordete (Balder) die Hauptperson, in der griechischen der Mörder (Achilles); der Freund des Sonnenhelden und der (wie Cycnus) von ihm erlegte Gegner, ursprünglich ein und dieselbe Gestalt, sind in zwei Personen zerlegt worden. Interessant ist, wie alle drei Gestalten, Balder, Patroclus, Hector, ihrem Charakter nach als liebreich, milde und gütig erscheinen. (Vgl. v. Hahn Myth. Par. 124; Müllenh. D. A. V. 53.)

[156]) Gr. D. Myth.[3] 557.

[157]) Rv. 10, 14, 12: çvānau ... udumbalâu.

[158]) S. Pictet, les origines indo-européennes, I. p. 436: Le renard tire plus d'une fois son nom de sa queue bien fournie, ainsi le scand. *dratthali,* traîne-queue ... Il est probable d'après cela que le goth. *fauhô*, anc. allem. *fuhs* ... se lient directement au sanscrit *puccha,* queue, chevelure ... Die zuletzt vorgetragene Etymologie ist allerdings sehr unsicher.

[159]) 404 (674) ...

[160]) Zsch. f. vgl. Spr. II, 130.

[161]) Ich setze folgende interessante Stelle aus Pictet Or. indo-eur. II, 599 her, ohne für alle Einzelnheiten eintreten zu wollen: „Je ne sais si cette idée d'une queue ou d'une chevelure de la lune, qui changerait de couleur avec les phases, et qui se lierait peut-être aux personnifications de l'astre, n'est pas aussi primitive-

ment contenue dans les noms sanscrits du demi-mois, *çuklapaksha* et *kṛishṇapaksha*. Le mot *paksha*, en effet, signifie queue et chevelure (vielmehr Flügel, Fittig, Schwinge; *keçapaksha* im Epos und in der späteren Zeit *„Haarschopf“*, P. L. u. *paksha)* aussi bien que flanc, côté, moitié; et le premier sens est sûrement ancien, puisqu'il se retrouve dans l'ang-saxon *faex,* anc. all. *fahs* chevelure, scand. *fax* crinière, tout comme dans l'anc.-slave *o-pashĭ*, queue etc. Ce qui est certain, c'est que l'équivalent parfait de *kṛshṇapaksha* la queue ou la chevelure noire, par opposition à la blanche, *çukla,* se présente dans l'erse *eàrr-dhubh* „queue noire“ pour le décours de la lune. Il est à croire, d'après tout cela, que cette idée date bien des temps primitifs.

[162]) Gr. Myth. 282 (253).

[163]) Br. Grimm, Kinder- und Hausm. III [3] S. 67.

[164]) Bei Lüning die Edda S. 23 ff.

[165]) Lüning S. 28.

[166]) v. Hahn, Myth. Par. 163.

[167]) S. oben S. 29.

[168]) D. Myth. [3] 962.

[169]) Grimm. Myth. [3] 961 f. erklärt *Eir* als die schonende, helfende Göttin, *Frîð* = mansueta oder parca (goth. *freidjan* parcere), *Hlîf* = tutela oder parca (von *hlîfa* parcere, was völlig eins mit *Eir* ist); Biört = Berhta; *Blîð* = blanda, mitis. Die Heilfrauen leiten auf weise, göttliche.

[170]) Lüning 513.

[171]) heil verðr hver, thôtt hafi ârs sôtt, ef that klîfr kona).

[172]) Freilich ist die Lesart unsicher: ût af hans aldni skal â eld bera, fyr *kvellisiúkar* (Aenderung statt des unerklärbaren kelisiúkar) konur. S. Lüning.

[173]) Ich bemerke hier noch einmal, um böswilliger oder unverständiger Kritik entgegenzutreten, dass ich weit davon entfernt bin zu glauben, dass den Normannen in historischer Zeit oder dem Dichter des Liedes von *Fiölsvid* irgend welches Bewusstsein von der ursprünglichen Bedeutung des Mythus innegewohnt habe. Ihnen waren die neun Jungfrauen natürlich zu menschlich gedachten Personen geworden. Mir ist es aber in dieser ganzen Schrift lediglich darum zu thun, die Wurzeln des Mythus, wenn es möglich ist, aufzufinden.

[174]) S. Lüning's Anmkg. S. 506.

[175]) S. oben S. 34; Lün. 506.

[176]) S. Müllenh. D. Altk. V, 103 ff.

[177]) Myth. Parall. 162.

[178]) Mitgeteilt und übersetzt von Lüning S. 23 ff.

[179]) M. Müller Ess. II, 77.

[180]) Fr. Ratzel, Völkerkunde II. Lpz. 1886 S 87.

[180] *a*) Ess. II, 131.

[181]) **Die Beziehungen des Zeus zum Monde.**

(Ursprünglich Teil II meiner Programm-Abhandlung: Beiträge zur genaueren Erkenntnis der *Mondgottheit* bei den Griechen, Berlin 1885, wegen Mangels an Raum weggelassen. — Die Citate nach Nummern beziehen sich auf diese Schrift).

Sowohl aus dem Mythus von Leda, die ich als den Mondschwan oder die Mondgans erwiesen habe (Mondg. S. 11 f.), als auch aus anderen geht hervor, dass nach Ansicht der Alten Zeus mit der Mondgöttin den neuen Mond zeugt. Die Frage von H. D. Müller (Myth. d. Gr. St. II, 279): „Was soll das heissen: Zeus buhlt mit dem Monde?" — muss darnach Wunder nehmen. Von Zeus gebiert Selene die *Pandia* **„die ganz Leuchtende"** (Preller I ^{2}, 347), Leda die Helena; von ihm wurde auch die Mondgöttin Medea geliebt, doch soll sie diese Liebe aus Ehrfurcht vor Here verschmäht haben (Preller II ^{2}, 319). Ferner aber zeugt Zeus mit der Mondgöttin Heroen, die sich bei genauerer Betrachtung als Sonnen- oder Lichthelden erweisen; die schwierige Frage hierbei ist nur, ob in diesen Mythen Zeus an die Stelle des Sonnengottes getreten oder auch geradezu Sonnengott ist, wie dies Usener (Rh. Mus. 23 S. 356) in Bezug auf diejenigen Mythen vermutet, in denen der Raub des Mondlichtes durch Zeus oder auf sein Geheiss und durch seine Vermittelung geschieht (vgl. auch Welcker, Gr. G. I, S. 511). Der Umstand, dass Nemesis flieht und erst als Gans von Zeus erreicht wird, könnte als Stütze für diese Ansicht dienen; ebenso der, dass in den Mythen von Europa und Leda Zeus als Stier und als Schwan die Mondgöttin schwängert. Stier und Schwan sind gewiss alte Bezeichnungen der Sonne, allein es fragt sich, welche Gestalt in diesen Mythen die bestimmende ist, ob Zeus einerseits oder Leda oder Europa andererseits. Ich bin geneigt, das letztere zu glauben. Kuh und Schwan sind ebenfalls uralte Bezeichnungen für den Mond. An der ursprünglichen Gestalt der Leda-Nemesis kann kein Zweifel mehr bestehen, aber auch Europa, die Tochter der Telephaessa „der **Fernleuchtenden**" oder der *Argiope* „des **Glanzantlitzes**" oder der **„Glänzend blickenden"** (vgl. die Namen Antiope und Kalliope oben S. 52) wird ursprünglich selber Kuh gewesen sein, so gut wie Jo, um deren willen sich Zeus in einen Stier verwandelte (Aesch. Suppl. 301 [299]). Kadmus, der die Europa suchen soll, findet statt ihrer eine Kuh, der er nach Böotien folgt. Diese Kuh ist offenbar der Europa wesengleich (vgl. Prell. II, 25 und Anm. 2). Es ist nun einerseits wohl denkbar, dass man schon in ältester Zeit den Vater Himmel (Dyaushpitâ, Diespiter, Zeus, Tyr) für den Erzeuger von Sonne und Mond hielt, andererseits war es natürlich, dass er, da der Himmel an und für sich kein gleichmässig bestimmtes, aus der Körperwelt hergenom-

menes Abbild in der Vorstellung haben konnte, dem weiblichen Tiere zu Liebe als das entsprechende männliche Tier gedacht wurde, und es ist daher von diesem Gesichtspunkt aus nicht unbedingt notwendig anzunehmen, dass er in den betreffenden Mythen nur Stellvertreter des Sonnengottes ist. Allein es sind auch Mythen vorhanden, in denen nur von des Zeus Verwandlung die Rede ist, während die Geliebte in der fest gewordenen Form als menschliches Wesen erscheint. So entführte Zeus *als Adler* die schöne Nymphe *Aegina*, die Tochter des Flussgottes Asopos durch die Luft; auf der nach ihr benannten Insel gebar sie dann den Aiakos, den Grossvater des Achilles (Prell. II², 394). Die Mondnatur der Aegina lässt sich ziemlich sicher vermuten (Nr. 4; 8 d), allein ihre Verwandlung in einen Vogel wird nicht erzählt. Ebenso steht es mit einer anderen Sage, wonach sich Zeus in einen *Kuckuk* verwandelte, um sich mit der jungfräulichen *Here* zu vereinigen; auf dem Scepter, welches das von Polyclet gefertigte Herabild bei Mycenae in der Hand hielt, war deshalb ein Kuckuk abgebildet (Pausan. II, 17, 4). Die Vereinigung geschah auf dem Berge Thornax in Argolis, der seitdem Kokkygion (Kuckuksberg) hiess; Zeus selber hatte davon den Namen Κοκκύγιος. (Paus. II, 36, 2). — Here ist gewiss alte Mondgöttin; dass sie aber selbst als Kuckuk gedacht wurde, wird wenigstens nicht überliefert. Vermuten kann man ja, dass eine solche Auffassung bestanden hat, so gut wie sie ehemals als Kuh (βοῶπις) aufgefasst worden ist und der ihr heilige Pfau (dessen Schweif ein Abbild des Sternenhimmels ist) darauf schliessen lässt, dass sie selbst als Pfau gedacht worden ist, während bei der italischen Juno das prosaischere aber ältere Bild der Gans (Beweis: die Gans das heilige Tier der Juno) vorwaltete.

In diesen Mythen also scheint Zeus wirklich an Stelle des Sonnengottes getreten zu sein und wir hätten in ihnen das uralte Bild von dem die Mondgöttin als Vogel verfolgenden oder raubenden Sonnengotte. Doch will ich damit diese schwierige Frage noch nicht entschieden haben. In den Mythen, in welchen Zeus mit menschlich gedachten Frauen Kinder erzeugt, die sich als Sonnenheroen oder Mondheroinen oder als Lichtgottheiten herausstellen, erscheint er natürlich als Mann oder doch menschenähnlich. Die betreffenden Frauen werden nach den oben entwickelten Grundsätzen 6 und 7 wahrscheinlich Mondgöttinnen sein. Ich führe einige der deutlicheren hierher gehörigen Mythen an.

Die thebanischen Dioskuren Zethos und Amphion sind Söhne des Zeus und der *Antiope*. Preller hält es für wahrscheinlich, dass diese den Mond bedeute, „der wie die Sonne in diesen landschaftlichen und örtlichen Sagen unter immer neuen Bildern wiederkehrt“. Ich halte es für unzweifelhaft (S. auch Schirmer in Roschers Ausf. Lex., wo die Belegstellen nachgesehen werden können). Die Züge

sind unverkennbar. Ihr Vater ist nach einigen Nykteus d. i. der Nächtliche, die Nacht, der Bruder des Lykos d. h. des Lichtes, d. i. des Tages oder der Sonne. So sind die Mondgöttinnen Ariadne und Phaedra Töchter des Minos, nach meiner Auffassung des Nachthimmels oder des *Hades*, (ursprünglich der untergehenden oder untergegangenen Sonne). Wenn Antiopes Vater auch *Lykurgos* genannt wird, so ist sie damit als Tochter der Sonne bezeichnet, denn Lyko-ergos = **Lichtwirkender** kann doch nur diesen Sinn haben. Nach Preller zwar (II, 30) soll er wunderbarer Weise wie andere mythische Lykurge bei ihm (I, 539. II, 151) „der Winterliche" sein. Ihre ausserordentliche Schönheit wird hervorgehoben; Zeus liebt sie und naht sich ihr als Satyr; sie gebiert von ihm die Lichtgottheiten Amphion und Zethos; ihr Gatte ist *Epopeus,* „der Ueberschauer, König der Höhe" d. i. Helios (Prell. II, 31); sie flieht oder sie wird geraubt oder gefangen weggeführt, nachher ausgeliefert. (Nr. 2. 3. 6. 7. 8 d.). In Sicyon wurde sie neben der Aphrodite verehrt, welche als Urania ursprünglich Mondgöttin war. (Usener, Rh. Mus. 23, 361). Ausserordentlich deutlich ist endlich ihr Name **„Gegenantlitz"** oder **Entgegenblickende,"** **„das Gesicht gegenüber am Himmel"** (Pr.). Dieser Name begegnet uns noch öfter in der griech. Mythologie, und ich bin überzeugt, dass er fast überall den Mond bezeichnet, für einige glaube ich es beweisen zu können. So ist es wohl sicher von der A., welche nach der korinthischen Sage von Helios Mutter des Aeetes ist, des Vaters der Medea, der bekannten zaubernden Mondgöttin. (Prell. II, 319. — Auch von Schirmer a. a. O. mit der vorhergehenden gleich gesetzt). Die Amazone Antiope wird nichts anderes sein (Mondg. S. 22). —

Ich wende mich zur Leto (Latona), um deren Mondnatur zu erweisen. Welcker (Gr. G. I, 512 f.) und Preller (I, 184) freilich fassen sie als Personification der Nacht, wie die meisten unter den Alten, die den Namen unbedenklich von λήθω (λανθάνω) ableiteten. (Schœmann, d. Hesiod. Theog. S. 259). Schœmann's Auffassung ist eine ähnliche, da er (Opusc. II, 232) sagt: (Latona) cuius nomen quin *Latentem* significet *numen*que indicet *nocturnum*, vix dubitari potest im Commentar zur Theog. S. 183 spricht er die Ansicht aus, dass sie den *dunkeln nächtlichen Himmel* bedeute, und S. 260 sagt er: „Gewiss scheint nur soviel, dass der theogonische Dichter sich die Leto als eine nächtliche Gottheit gedacht haben müsse, weil er sie zur Schwester der Asterie macht... und aus dem Epitheton der dunkelgewandigen, κυανόπεπλος, welches er ihr V. 406, und nur ihr giebt."

Fragen wir zunächst, welche nächtliche Gottheit ausser der Nacht selbst noch gemeint sein könnte, so kann nur die Mondgöttin in Frage kommen. Die Etymologie der Alten hat sprachliche Schwierigkeiten (Curtius, Grundzüge[4] S. 119; 421) jedoch gibt Plato Cratyl.

p. 406 a, bestimmt an, dass *Viele* Ληθώ sagten. Diese rein historische Notiz verliert durch den Umstand, dass Plato's Etymologien meist unbrauchbar sind, nichts an ihrem Wert. Wenn sie richtig ist, so würde der Name auf den Mond als den *sich* allmählich verbergenden, verschwindenden sehr gut passen. Auch die Zusammenstellung des Namens mit dem der Leda (Prell. I, 184, 3) kann man sich von sachlichem Standpunkt wohl gefallen lassen, da beides eben Mondnamen sind (dasselbe gilt vom Drachen *Ladon).* Doch erscheint jede Etymologie bis jetzt noch zu unsicher. Entscheidend für die Auffassung der Leto als Mondgöttin ist ihre unstäte Wanderung (Nr. 8 d), weshalb sie πολύστροφος, πολύπλανος, ἀλωομένη, πλανωμένη, μετάτροπος heisst, und ihr Verhältnis zu Zeus und den Sonnen- und Mondgöttern Apollo und Artemis. (Nr. 4, 6, 7). Bei Homer heisst sie ἠΰκομος (Il. 19, 413) und im Hymn. auf Apollo V. 101 καλλιπλόκαμος (Nr. 2). Wenn sie auch Göttin der Befruchtung und κουροτρόφος war (Prell. I, 184, 3) (in Phaestos feierten die Brautleute die ἐκδύσια in ihrem Tempel, Anton. Liber. 17, Welcker I, 513, 4), so stimmt dies zu ihrer Mondnatur (Nr. 8, g). Von ihrer Abstammung sagt die Theogonie (405 f.): „*Phoebe* kam in das liebliche Lager des *Koios*, und geschwängert von dem Gotte gebar sie die dunkelgewandige Leto, die da immer liebreich ist, gütig gegen die Menschen und die unsterblichen Götter.“ Als ihre Schwester wird *Asterie* genannt, die Gattin des Perses, von dem sie die Hecate gebar. Eine Sonnen- und Mond-Sippschaft! Dass Phoebe in ihrem Wesen nicht verschieden sein kann von der Schwester des Phoebus, zeigt doch zu deutlich der Name („die Helle, Klare, Reine,“ Schœm. Hes. Theog. S. 99). Ihre Schwester Asterie aber ist nicht etwa der Sternenhimmel oder die Sternenschaar, wie Schœm. Theog. S. 183 als sicher hinstellt, sondern die *Sternenherrin* oder, wie schon Uschold, Vorhalle I, 572, A. 9 richtig angibt, „*der von dem Sternenheere umgebene Mond*“, denn das bedeutet der Name überall, wo er in der Mythologie erscheint. (Vgl. unten Asteria, die Geliebte des Sonnenhelden Bellerophon, u. a.; vgl. Roschers Ausf. Lex. namentlich Nr. 2 daselbst; die Geliebte des Endymion heisst auch Asterodia, s. Max Müller, Essays, Dtsch. Ausg. II S. 73). So heisst bei den Indern der Mond ganz gewöhnlich **târâpatis** d. h. „Sternenherr“ und der Minotaurus, offenbar der Mond, führt ebenfalls den Namen Asterios (De Niso p. 10). Der Asterie Gatte, Perses, ist anerkannter Sonnenheros, ihre Tochter Hecate unzweifelhaft Mondgöttin. Nach Cic. N. D. 3, 16, 42 wurde sie auch als Mutter des tyrischen Herkules angesehen. Bei Aristoteles (H. An. 6, 35) ist die Sage erhalten, dass Leto von den Hyperboreern als *Wölfin* nach Delos gekommen sei, nachdem sie von der Hera verfolgt, den Weg in *12* Tagen und Nächten vollendet hatte (Preller I [2], 196 A. 2). Dies sowie die Verwandtschaft stellt die Mondnatur der Leto ausser Zweifel. Zum

Ueberfluss deuten darauf die Erzählungen von der Verwandlung bald des Zeus, bald der Leto, bald der Asteria in eine *Wachtel.* (N. 10, b. Nach Ov. Met. 6, 108 verwandelte sich Zeus in einen Adler). Vgl. Preller Gr. M. I, 229 und Schirmer in Roscher's Ausf. Lex. unter Asteria. Hygin berichtet (f. 53): „Als Zeus die Titanentochter Asteria liebte, verschmähte sie ihn; da wurde sie von ihm in den Vogel ὄρτυξ verwandelt, den wir Wachtel nennen, er schleuderte sie darauf ins Meer (vgl. Nr. 2; 10, b; 8, h.), und aus ihr entstand eine Insel, welche Ortygia genannt wurde. Diese war beweglich. Als aber später Leto dorthin verschlagen war... gebar sie daselbst den Apollo und die Diana, (nach Apollod. 1, 4, 2 *zuerst* die Diana, was von besonderer Wichtigkeit ist). Diese Insel erhielt später den Namen Delos". Die abnehmende Mondsichel als Wachtel, die daraus entstehende bewegliche Wachtelinsel (der dunkle Neumond), auf der Diana geboren wird, wie Helena aus dem Ei der Leda, und die dann (d. h. eben durch die Geburt der Mondgöttin Diana) selbst Delos wird, d. h. eine *helle, sichtbare* Insel (= Mond), diese Bilder sind vollständig klar und deutlich. Fest wurde die Wachtelinsel erst in dem Augenblicke, wo die Griechen sie geographisch fixierten, was mit ihrem Bedürfnisse zusammenhängt, die Mythen in ihrem Lande zu lokalisieren, in Wirklichkeit bewegt sie sich noch heut. — Bei den Indern entspricht dem Worte ὄρτυξ die *vártikâ* „Wachtel;" die Wurzel ist *vart* lat. vert-o, die Wörter bedeuten wie lat. *vertex* „den sich stark oder immer wieder drehenden oder wendenden." „*Der immer wiederkehrende Vogel*" ist für den trotz aller schlechten Behandlung zur Sonne immer wieder zurückkehrenden Mond, für den Vogel, der immer wieder in das Netz des Sonnenjägers fliegt, obwohl ihm da Vernichtung bevorsteht, keine üble Bezeichnung. Nun wird an fünf Stellen des Rig-Veda (I, 112, 8; 116, 14; 117, 16; 118, 8; 10, 35, 13) mit ziemlich gleichlautenden Worten als eine Heldenthat der Açvinen gepriesen, dass sie **die Wachtel vartikâm aus dem Rachen des Wolfes erlöst haben** *(âsnó vṛikasya vártikâm abhîke yuváṃ narâ nâsatyâmumuktam,* heisst es an der 2. Stelle). Der dunkle Mythus erhält durch die soeben vorgetragene Deutung der Insel Ortygia ein schönes Licht und jene Deutung durch diesen Mythus eine schöne Bestätigung. Dass man sowohl bei Sonnen- als bei Mondfinsternissen sagte, der Wolf verschlinge den Himmelskörper, ist allgemein bekannt. Auf den allmonatlich verschwindenden Mond lässt sich ohne Zweifel dasselbe Bild anwenden; der dann wieder zunehmende Mond wird dem Wolfe aus dem Rachen gezogen. Jedenfalls ist diese Vorstellung klarer als die von Max Müller in dem Mythus vermutete „dass *Vartikâ* nichts anderes sei als die *wiederkehrende Morgenröte, gerettet aus dem Rachen des Wolfes* d. h. *aus der dunklen Nacht*" (Ess. II, 247 d. Ausg.). Die Rolle als Erretter scheint mir den Açvinen, den Genien der (Morgen- und

Abend-) Dämmerung um deswillen zugewiesen zu sein, weil nach dem Tode des Mondes die erste Sichel des neuerstandenen oder geretteten sich in der *Abenddämmerung* in der Nähe der Sonne zeigt.

Was nun das Epitheton κυανόπεπλος betrifft, welches Leto führt, so ist zwar nicht zu leugnen, dass es für die Nacht sehr passend wäre, jedoch konnte auch der Mond so genannt werden, sei es dass das Firmament als ein dunkelblaues Gewand bezeichnet wurde (vgl. Odhins Mantel), sei es, dass damit die dunklen Wolken gemeint sind, die ihn oft einhüllen. So führt wegen der helleren, durchsichtigen Wolken Hecate im 4. hom. Hymnus das schöne Beiwort λιπαροκρήδεμνος „mit glänzender Hauptbinde.“ —

Leto's ursprüngliche Freundin, spätere Feindin Niobe halte ich ebenfalls für eine Mondgöttin und die Tochter des Tantalus und die des Phoroneus für ursprünglich nicht verschieden. Sie ist Tochter der Dione, also Schwester der Aphrodite, die als Urania Mondgöttin ist (χρυσῆ Ἀφροδίτη)*), Gemahlin des Lichtgottes Amphion, Geliebte des Zeus (die Tochter des Phoroneus gebiert von ihm den Argos) und Mutter jener 12 oder 14 so elend umkommenden Kinder. (Nach Homer 12. — Ebenso hat Medea von Jason 14 Kinder; Prell. II, 319). Sie wandert aus, kehrt nach dem Orte ihrer Geburt zurück, um daselbst zu sterben, und wird schliesslich in einen Stein verwandelt, was mir dasselbe zu bedeuten scheint wie die Verwandlung der Asteria in eine dunkle Insel. Wenn ihr Name „die Neue“ bedeuten sollte (Welcker, Gr. Götterl. III, 124), so wäre das für den Neumond kein unpassender Name. Ihre einzige mit Namen genannte Tochter *Chloris* „die *Blasse*“ ist offenbar wieder der Mond. Sie wird auch Tochter der Persephone genannt (S. Pape-Benseler s. v.), welche sich selbst aus einer Mondgöttin entwickelt hat. Eine Statue der Chloris stand zu Argos im Tempel der Leto. Ihr ursprünglicher Name war nach Pausanias (2, 21, 9) Meliboea; der Mond ist Hirt der Sternenheerde.

*) Welch seltsame Interpretation hat man doch teilweise bisher geübt! Kann man dieses Beiwort der χρυσῆ Ἀφροδίτη, welches deutlich vernehmbar wie ein Trompetenstoss ist, unbeachtet lassen? Die homerische Sprache ist doch keine süss tändelnde, so dass das Beiwort so gebraucht wäre, wie etwa heute ein verliebter junger Mann seine Braut „mein Goldchen“ nennt, sondern sie ist eine bestimmte, nichts verschleiernde, das, was sie meint, gerade heraussagende. Nannte diese alte Sprache in feierlicher Form die Aphrodite *die goldene*, so meinte sie, dass die Göttin wirklich, leiblich und äusserlich, golden war, ganz und gar golden. Dies eine Wort beweist schlagend, dass sie ein Lichtwesen ist. Nur Sonne und Mond und Sterne, sodann etwa Aurora und das Feuer können so genannt werden. Ich beziehe es natürlich auf den Mond, der golden aus dem Meere emporsteigt, des Himmels Tochter, die Königin der Schönheit.



Im Katalog der Heroinen in der Odyssee erscheint Chloris, die dort Tochter des *Jasiden* Amphion genannt wird, in verdächtiger Gesellschaft von anderen Mondgöttinnen (Epikaste, Leda), ihre Schönheit wird dort hervorgehoben: Neleus ehelichte sie wegen ihrer Schönheit, und sie gebar ihm den Nestor und Chromios und Periclymenos. (Neleus erklärt H. D. Müller für gleichbedeutend mit Hades, ebenso Uschold, Vorhalle I, 551; — „Hades und Persephone, chthonische Gegenbilder zu Sonne und Mond.“ Sonne in Kuhn's Zsch. 10, 134). Nach Il. 11, 692 f. hatte Neleus 12 Söhne, welche sämmtlich mit Ausnahme des Nestor durch Herkules umkamen. Es sieht dies nach einer Wiederholung der Niobidentötung aus. Die Zahl hat ohne Zweifel ihre physikalische oder kalendarische Bedeutung und bezieht sich auf die Zahl der Mondvernichtungen, welche Hercules in einem Jahre zu Stande bringt. Dasselbe bedeuten seine 12 bekannteren Thaten. Früher waren wohl nur 10 angenommen. Heyne zu Apollod. II, 5, 11 p. 406: „Ceterum observandum illud, ab initio X tantum ab Eurystheo imperatos fuisse labores: inest hactenus laborum numero ratio aliqua ad annum veterem decem mensium, factum mox mensium duodecim.“

Ich wende mich zu einer andern Gestalt, die mir eine Mondgöttin zu sein scheint, und welche mit Zeus in Verbindung gebracht wird, der Tochter des Sonnengottes Bellerophon *Laodamia.* „Bei ihr ruhte,“ heisst es in der Ilias (6, 198), „der Berater Zeus, und sie gebar den göttergleichen, erzgerüsteten Sarpedon... Sie tötete im Zorne die goldzüglige Artemis.“ Letzteres bedeutet, wie immer in ähnlichen Wendungen, dass sie eines frühen und jähen Todes stirbt, und Bellerophon wird darüber traurig.*) Ihr kriegerischer Amazonenname (s. Mondg. S. 22), ihre Verwandtschaft mit der Sonne, ihre Liebschaft mit Zeus, ihr früher Tod, über den die Sonne trauert, diese Züge können uns genügen, um ihr Wesen zu bestimmen. Ihre Mutter, in der wir nach Nr. 6 eine Mondgöttin zu vermuten haben, wird entweder *Cassandra* oder *Alcimedusa* oder *Alcimene (Alcimede?)* oder *Anticlea* oder *Philonoe* genannt. Die Vielheit der Namen kann uns, wo es sich um eine Mondgöttin handelt, nicht beirren, einige sind recht bezeichnend. (Kassandra = Kasi-andra, die den Bruder zum Gatten hat? — Eine Philonoe wird auch als Tochter der Leda genannt; Artemis, heisst es, machte sie unsterblich; Apollod. 3, 10, 6). Eine Nebenfrau des Bellerophon wird erwähnt Namens *Asterie* (s. oben) mit der er den Hydissus erzeugte. (Fischer S. 41). Diese **Sternenfrau** wird von der **Kraftmedusa****) im Wesen nicht verschieden gewesen sein.

---

*) S. Bellerophon. E. mythol. Abhdlg. von Herm. Alex. Fischer. Lpz. 1851, p. 42.

**) Uschold, Vorhalle I, 582: „die mächtig waltende Medusa.“ — Vielleicht bedeutet jedoch der erste Teil des Compos. *Glanz (√ ark).*

Laodamias Sohn Sarpedon ist der bekannte lycische Stammgott, wie Preller annimmt, „zugleich dem Zeus und Apollon oder Helios und auf der andern Seite dem Poseidon verwandt“ (II, 133), der in anderer Genealogie als Sohn des Zeus und der Europa und als Bruder des Minos und Rhadamanthys erscheint. Wie es uns nicht kümmern darf, dass die Alten diese beiden Sarpedone nicht zu vereinigen wussten, weil sie eben zu tief in der historischen Auffassung befangen waren, so wird es uns auch nicht schwer fallen, eine an ganz anderer Stelle erscheinende Laodamia für wesengleich mit der Bellerophonstochter zu erklären, wenn die Züge zur Bestimmung ausreichen. Es ist dann eben die mit demselben Beinamen bezeichnete Göttin bei verschiedenen Stämmen in den Katalog der Stammesheroen eingefügt worden. Die andere *Laodamia* ist die Tochter des *Acastus*, berühmt durch ihre Treue gegen ihren Gatten *Protesilaus*, welcher zuerst vor Troja fiel. Als seinen Bruder nennt die Ilias (2, 704) den *Podarkes*, Sohn des Phylakiden *Iphiclus.* Auch der Sonnenheros Priamus hiess ursprünglich Podarkes (s. Mondg. S. 15). Schwester des Iphiclus ist *Alcimede,* die Mutter des Sonnenheros Jason. Nun sagt Hygin, Fab. 103, der vor Troja zuerst getötete Held sei *Jolaos*, der Sohn des Iphiclus und der *Diomedea* (= Automedusa, Apollod 2, 4, 11, 6) gewesen. „Diesen nannten alle Protesilaus, weil er zuerst von allen umgekommen war.“ Es ist also der Phylakide Iphiclus mit dem Amphitryoniden Iphicles, dem Bruder des Hercules gleichgesetzt. Jolaus und Protesilaus sind also wohl als gleiche Gestalten (Sonnenheroen) anzunehmen. Wie Jolaus genoss auch Protesilaus göttliche Ehren als Heros (s. Pape-Benseler s. v.).

Durch Hygin's Worte wird man unwillkürlich an den indischen Sonnenheld Manus erinnert, der sich aus der untergehenden oder untergegangenen Sonne zum ersten Menschen, also dem Stammvater des Menschengeschlechtes, entwickelt hat, weil er zuerst gestorben ist und den andern den Weg gezeigt hat. Vielleicht liegt der Bezeichnung der Sonne als Protesilaos derselbe Gedanke zu Grunde, dass sie nämlich zuerst den Todespfad betritt. Wurde diese Gestalt als Heros in das Nationalepos eingefügt, so fiel ihm natürlich die Rolle zu, den anderen voranzuspringen und als erster umzukommen. Von seiner Gattin nun berichtet Hygin (fab. 103): Als *Laodamia,* die Tochter des Acastus, gehört hatte, dass er umgekommen, bat sie weinend die Götter, sich drei Stunden lang mit ihm unterhalten zu dürfen. Dies wurde gewährt, er ward *von Mercur zurückgeführt* und sie unterhielten sich drei Stunden lang. Als darnach Protesilaus wieder starb, konnte L. den Schmerz nicht überstehen.“ Und weiter (f. 104) wird erzählt, dass sie sich aus Wachs ein Abbild des Pr. anfertigte und dies küsste und umarmte, bis ihr Vater Acastus hinzukam. Das Bildnis wird darauf auf einen Scheiterhaufen gelegt, Laodamia stürzt sich hinein und verbrennt. Die Trennung vom

Sonnengemahl, welcher sterben muss (nämlich täglich), die kurze Wiedervereinigung mit ihm, die Selbstverbrennung sind deutliche Züge des Mondmythus. Zur Bestätigung dient ihre Verwandtschaft, zu der *Tyro* und *Alcestis*, sodann *Chloris* und *Pero* gehören, welche ich sämmtlich für Monde halte. *Alcestis*, die Schwester des Acastus, ist durch ihre treue Liebe zu ihrem Gatten *Admet* ein Gegenbild zur Laodamia. Denn bekanntlich opferte sie ihr Leben für ihren Gatten, wurde aber von Hercules aus der Unterwelt zurückgeführt oder von Kore zurückgesendet und wieder mit ihm vereinigt. Admet ist offenbar Sonnenheros und in Alcestis die Mondgöttin kaum zu verkennen. Als solche ist sie denn auch schon von Sonne in Kuhn's Zsch. 10, 134 mit Recht gefasst. *) Ihr Name bedeutet die Leuchtende (√ark). **) —

An Stelle der Laodamia nennt Pausanias 4, 2, 7 als Gemahlin des Protesilaus *Polydora*, die Tochter des *Meleager*, d i. der Sonne und der *Cleopatra*, der Tochter des *Idas* und der *Marpessa*. Der Schriftsteller hebt den merkwürdigen Umstand hervor, dass diese drei Frauen sämtlich durch Selbstmord umkamen. Wir können als vierte des Meleager Mutter *Althaea* hinzufügen ohne die Sache irgendwie auffällig zu finden, da wir überzeugt sind, dass weder die Mutter noch die Gattin noch die Schwiegermutter noch die Tochter der Sonne irgend etwas anderes als die Mondgöttin sein kann, die vor unsern Augen in der Höhe stirbt oder, wie die Alten sagten, sich aufhängt und so umkommt (Apollod. I, 8, 3, 4. — S. Nr. 8, h). — *Polydora* ist übrigens auch der Name einer Schwester des Sonnenheros *Achilles*, Tochter des Peleus und der *Antigone*, sowie mehrerer anderer Frauen, deren Mondnatur wahrscheinlich ist. (S. Pape-Benseler s. v.).

Nach dem Voraufgeschickten darf ich also wohl die Behauptung aussprechen: *Laodamia* ist eine Mondgöttin, welche vom Zeus den Sonnengott *Sarpedon* gebiert.

Die angeführten Beispiele mögen genügen, um das Verhältnis des Zeus zum Monde klar zu stellen.

---

*) Derselbe S. 131: „Wenn O. Müller, Prol. p. 306 im Admet einen Ἄιδης ἄδμητος erkennt, so verallgemeinern wir sein Urteil dahin, „dass *wir als Gebieter und Gebieterin der chthonischen Welt eben Sonne und Mond* betrachten." — Vgl. Engelmann in Roscher's Ausf. Lex. unter Alkestis.

**) Usener, Rh. Mus. 22 S. 348.

INHALTS-NACHWEISUNGEN.

(Die Zahlen beziehen sich auf die Seiten; A. = Anmerkung)

BERICHTIGUNGEN.

S. 31 Z. 10 hinter **Simrock** l.: [77]).
S. 33 u. S. 100 springt die Zählung der Anmerkungen von 83 sogleich auf 87, ohne dass eine Anm. fehlt.
S. 35 Z. 14 l. [96] *a*) statt [96]).
„ „ „ 19 „ [96] *b*) „ [96]).
„ 56 „ 19 hinter **erscheint** l.: [156]).



